الميراث المر

الأيديولوچيا والسياسة فى العالم العربى





المشروع القومى للترجمة



تأليف: بول سالم

ترجمة: بدر الرفاعى

356

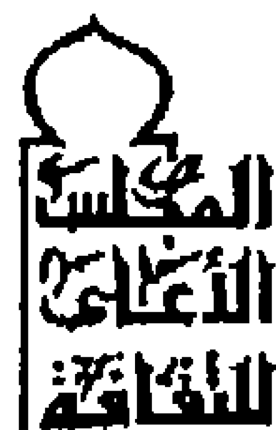
المشروع القومى للترجمة

الميراث المر

الأيديولوچيا والسياسة فى العالم العربى

تأليف : بول سالم

ترجمة : بدر الرفاعى



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٣٥٦
- الميراث المر
- بول سالم
- بدر الرفاعى
الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة لكتاب
Bitter Legancy
Ideology and Politicsim
the Arab World
تأليف : **Paul Salem**
الصادرة عن : **Syracuse Unirersity Press**

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E. Mail : asfour @ onebox. com

مقدمة

ينطلق هذا الكتاب من وجود عصر للأيديولوچيا، ساد العالم العربى على مدى سبعة عقود، تبدأ من انهيار الدولة العثمانية. فى المرحلة الأولى - والتى انتهت بضياع فلسطين - سادت المنطقة العقائد القومية الإقليمية ذات النزوع الليبرالى، مثل القومية المصرية والعربية التقليدية - وتمتد المرحلة الثانية من العصر الأيديولوچى العربى من هزيمة ١٩٤٨ وحتى هزيمة ١٩٦٧، وهى الفترة التى سادت خلالها القومية العربية الراديكالية، أما الثالثة، والتى بدأت أواخر الستينات، فقد تسيدتها الحركة الإسلامية الراديكالية .

ويتبنى المؤلف تعريفا للأيديولوچيا يجمع بين ماركس وجرامشى، فهو يتفق مع ماركس على أن الأيديولوچيا "منظومة للأفكار، تنبثق بوعى أو دون وعى عن طبقة أو جماعة فى مواجهة أخرى"، كما يلتقى مع جرامشى فى أن الأيديولوچيا يكون لها فى بعض الحالات ديناميتها الخاصة، باعتبارها وسيلة تنظر من خلالها جماعة من الناس - سيدة كانت أم مسودة - إلى العالم، بغض النظر عن مصالحها. وهى بهذا المعنى مجرد نزوع ثقافى سيكولوجى مستقل عن المصلحة. وكلا المفهومين - حسبما يرى المؤلف - ضروريين لإدراك مجال تأثير الأيديولوچيا بصورته التامة، وهو يعدد الحاجات السياسية والسيكولوچية المنوط بالأيديولوچيا الوفاء بها.

وعن طريق السرد الكرونولوچى للتاريخ العربى الحديث، يختبر المؤلف ما حققته الأيديولوچيات المختلفة التى شهدتها الساحة السياسية العربية فيما يتصل بعدد من الأزمات الأساسية: أزمة الهوية .. الأزمة المعنوية .. الأزمة الفكرية. وهو يتناول ذلك من عدة مستويات: الطبقة؛ الطائفة؛ العرق؛ الجيل. وهو يفعل هذا من خلال تتبع كل

فكرة عقائدية والحركات السياسية المعبرة عنها، وما أسفر عنها من نظم سياسية. وهو جهد يستغرق الجزء الأكبر من الكتاب، ويقدم بانوراما شيقة ومتعددة الجوانب لتاريخ العالم العربى الحديث. كل هذا من خلال التزام الكاتب وإخلاصه لمنظور الأيديولوچيا الذى تعهد به منذ البداية.

على أن أهم ما يميز هذا الكتاب هو الجهد التحليلى للظواهر التى تناولها، وما توصل إليه من استنتاجات ؛ فعلى الرغم من أن العقائد التى توالت على العالم العربى قد أنجزت عدد من المهام المفيدة، وكانت بمثابة قنوات لتغيير وتحديث الوعى فى المنطقة، إلا أنها لم تفلح فى إنجاز المهام الأساسية المنوطة بها. فبرغم مرور سبعة عقود من الأنشطة العقائدية - وربما بسببها - لا تزال الثقافة السياسية فى المجتمع العربى تعانى قدرا كبيرا من الاضطراب. فليس هناك تحديد واضح لمفهوم الجماعة السياسية، أو أسس متفق عليها للشرعية السياسية، أو فهم واضح للحقوق والواجبات السياسية، أو قائمة أولويات منظمة للأهداف السياسية.

ولعل أخطر الإخفاقات على الإطلاق هى تلك المتصلة بمسألة الشرعية، فهى لم تفلح فى إضفاء الشرعية على الحدود السياسية للدولة، ولا على أنظمة الحكم التى أقامها بعض حملة تلك العقائد، بعد استيلائهم على السلطة. وهو ما جعل المجتمعات العربية تعيش فى حالة من عدم الاستقرار السياسى فى معظم فترات تاريخها الحديث. فالصراع بين العقائد، فى هذه النقطة، أسفر عن ثلاثة معايير ظلت تتصارع فيما بينها معظم الوقت. المعيار الأول هو الديموقراطية الدستورية، المستمدة من النموذجين الإنجليزى والفرنسى، والذى ساد فى فترة ما بين الحربين. والثانى هو نظام الحزب الواحد التسلطى، المستوحى من النموذجين الألمانى والسوفيتى، والذى كانت له السيادة فى الخمسينات والستينات من القرن المنصرم. ويجىء أخيرا المعيار الإسلامى، الذى بلغ الصدارة بعد إفلاس الحركة القومية العربية فى الستينات وانتصار الثورة الإيرانية فى ١٩٧٩، وكان من نتيجة كل هذا إشاعة الاضطراب فى الحياة السياسية، واعتماد الحكومات بديلا وحيدا لبقائها: القمع.

ويخلص المؤلف من تحليله إلى أن الحركة الإسلامية الأصولية ليست حلقة فى سلسلة أيديولوچية، تخلى الساحة لأيديولوچيا جديدة تحل محلها، بل يراها نهاية لعصر الأيديولوچيا العربى. وهو يفسر ذلك أيضا على ضوء العوامل التى سبق واستخدمها فى تبرير ظهور الأيديولوچيا فى العالم العربى. فإذا كانت التغيرات المادية والثقافية السريعة، التى شهدها العالم العربى أوائل القرن، قد أسفرت عن احتداد الضغوط النفسية الفردية، وظهور الحاجة بالتالى إلى الأيديولوچيا، فهو يتوقع تراجع معدلات التغيير المادى والثقافى، وبالتالى اختفاء الحاجة إلى الأيديولوچيا. ومن منظور الطبقة، فإن الطبقة التى تسلمت مقاليد الأمور فى الخمسينات والستينات (الطبقة الوسطى) لم تعد بحاجة ماسة لأيديولوچيا قوية تستمد منها سلطتها. وإن كان استمرار الصراعات الطائفية والتعارض بين الأجيال يمكن أن يؤدى إلى تواصل الحاجة إلى آلية أيديولوچية. لكن حتى لو تواصلت الرغبة فى التبنى الأيديولوچى فهناك عامل آخر على قدر كبير من الأهمية فى تقرير إمكانية تحويل هذه الرغبة إلى حركة أيديولوچية، هذا العامل هو مدى سماح الساحة الأيديولوچية القائمة بظهور حركة أيديولوچية جديدة، وبالنسبة للعالم العربى، فقد بلغت هذه الساحة درجة "الاكتظاظ"، وخبرت كل الاتجاهات الأيديولوچية، ولم يعد هناك الجديد الذى لم تجربه.

لكن بالرغم مما يمكن أن يثور من تحفظات على النتيجة التى توصل إليها الكاتب، فإن الكتاب يظل مساهمة مهمة ومطلوبة لإعادة قراءة التاريخ العربى الحديث، وتقييم التجربة الفكرية والسياسية التى مر بها، وما ترتب عليها من نتائج. وهو بحاجة إلى الاهتمام النقدى من جانب المتخصصين والمثقفين بصفة عامة.

بدر الرفاعى

تقديم

يقدم هذا الكتاب تحليلا نقديا ومقارنا للحركات الأيديولوچية المختلفة التى ظهرت فى العالم العربى بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية. ولقد أفردت فصولا منفصلة للقومية العربية، والأصولية الإسلامية، والحركات الماركسية، والقومية الإقليمية، كما قمت ببحث طبيعة الأيديولوچيا وعلاقتها بالعوامل الاجتماعية والنفسية، وكذلك أثرها فى الحياة السياسية. وعلى الرغم من أن هذه الموضوعات سبق معالجتها من قبل، إلا أنه نادرا ما تم ذلك من المنظور المقارن الشامل. ويتجلى قصور الدراسات المعاصرة حول الأيديولوچيا العربية فى عدد من الإشكاليات. أولها، ميل الباحثين إلى تناول كل حركة أيديولوچية على حدة ؛ فكثير من الدراسات تقصر بحثها على القومية العربية وحدها، أو الحركات الإسلامية، أو الماركسية فى العالم العربى. وعلى الرغم من أن منهجًا كهذا يسمح بالتركيز والتعمق الأكثر تفصيلا، إلا أنه يفتقد إلى الرؤية الأشمل لمجال عمل الأيديولوچيات، ويتجاهل العملية التى من خلالها تنتشر، وتتصارع، وتتصادم، وتغرق، أو تغرق غيرها من الأيديولوجيات . (Therborn,1980,vii) والحقيقة أن هذه العملية الديالكتيكية هى المجال الحقيقى الذى يمكن فى إطاره اختبار الأيديولوچيات وفهمها على الوجه الأمثل.

ثانيا، أن معظم التحليلات التى تتناول تلك الحركات الأيديولوچية تعتمد على مدخل منهجى واحد. ويعتبر التحليل النصى والقص السياسى الكرونولوچى أكثر هذه الطرق شيوعا. إلا أننا، لكى يتحقق لنا الفهم الكامل لأيديولوچيا ما، فمن المهم أن نختبر متغيرات أخرى، مثل الجذور الطبقية للحركة، ومدى قبولها من جانب أجيال مختلفة، ومدى وفائها بالاحتياجات النفسية الأساسية، وغيرها. فالمنهج التعددى ضرورى لأن الأيديولوچيا تحتل موقعا وسطا بين مجالات السياسة، والدين، والثقافة، وعلم النفس، وفهم الجزء يستحيل دون فهم الكل.

وأخيرا، فإن هناك ميلا بين الباحثين للنظر إلى الحركات الأيديولوچية العربية كشىء متفرد ولا مثيل له. فقد دأب المستشرقون الغربيون، على سبيل المثال، على التعامل مع العرب أو المسلمين كشعوب مختلفة عن غيرها. والغريب أن الأنظمة العربية والمثقفين العرب يحبذون هذه النظرة. فالأنظمة تشجع فكرة تفادى المقارنة مع النظم السياسية الغربية، بينما يبدى معظم المثقفين ارتياحا فى النظر إلى مجتمعاتهم كشىء مختلف تماما عن نظيراتها الغربية، بدلا من اعتبار كل هذه المجتمعات ربما كانت على نفس المسار الحضارى، مع فارق النمو. وكان هذا المنظور وأفكار أكثر اعتدالا تشكل مبدأ أساسيا عند المصلحين العرب والمسلمين على أعتاب القرن العشرين، لكن سرعان ما حل محلها موجة من التراجع عن هذه الأفكار. والحقيقة أن الغربيين فى حاجة إلى الابتعاد عن الأساطير عند تناولهم للعالم العربى حتى يتمكنوا من فهمه والتفاعل معه بصورة أكثر إيجابية، كما أن على المثقفين العرب أن يتعاملوا بجدية مع الحالة المزرية التى وصلت إليها الحياة السياسية العربية، دون قلق مما قد يتعرضون له من سخرية من جانب الغرب، الذى يعتبرونه مصدرا للتهديد. وفى هذا الصدد، يقدم هذا الكتاب مساهمة متواضعة، من خلال المراجعة والتحليل النقديين للحركات الأيديولوچية الرئيسية فى العالم العربى، فى مرحلة ما بعد العثمانية.

ويشمل الفصل الأول إطارا نظريا وتاريخيا لفهم ظهور الأيديولوچيات والحركات الأيديولوچية فى العالم العربى الحديث. وفى الفصول من الثانى إلى الخامس عرض لكل من القومية العربية، والأصولية الإسلامية، والماركسية، والقومَيّة الإقليمية. ويتضمن كل فصل تاريخا للحركة، ونظرة فاحصة على عقيدتها، قائمة على أعمال واحد أو اثنين من منظريها الأساسيين، وتحليلا للمتغيرات الاجتماعية والسيكولوچية التى يمكن أن تساهم فى تفسير صعودها وهبوطها. إضافة إلى هذا، نختتم كل فصل برصد الآثار السياسية والفكرية لهذه الحركة أو تلك فى الحياة السياسية والثقافية السياسية العربية المعاصرة. وفى الفصل الأخير رصد لمواضع الأزمة فى الثقافة السياسية العربية المعاصرة على ضوء الفصول السابقة، ومحاولة لاستشراف مستقبل الأيديولوچيا فى العالم العربى.

بول سالم

بيروت نوفمبر ١٩٩٣

الفصل الأول

"عصر الأيديولوچيا" العربى

مفهوم الأيديولوچيا

يبلغ عمر لفظة أيديولوچيا حوالى مائتى عام. وعلى الرغم من أن كثيرين من قدامى المفكرين، مثل مفكرى اليونان، ناقشوا دور المعتقدات والاتجاهات فى السياسة، إلا أن المصطلح لم يُصك إلا فى أواخر القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الفرنسى Destitute de Tracy. لكن كارل ماركس، انطلاقا من فلسفة هيجل، هو الذى دفع بمفهوم الأيديولوچيا إلى صدارة الخطاب الفكرى والسياسى. وهو ينظر إلى الأيديولوچيا باعتبارها ذلك الوعى الزائف الناجم عن الوضع الخاص لجماعة اجتماعية فى مواجهة علاقات الإنتاج. وقد أدخل فيبر وجرامشى وسوريل وغيرهم تعديلات على نظرة ماركس المادية والحتمية، قائلين بأن للأيديولوچيا دينامية ذاتية، وتخلق،إلى حد ما ، موضوعاتها الخاصة. فجرامشى يصر على أن "الإنسان عقل، قبل أى شىء "، وسلوكه، من ثم، يتأثر بقوة بالأنماط الأيديولوچية والفكرية التى تخاطب عقله (Bennet1981,194). ومن جانبه، يؤكد سوريل على الدور الذاتى للأسطورة (أسطورة الإضراب العام، على سبيل المثال) فى شحذ التضامن الطبقى ومن ثم تقديم الأساس لنظام معنوى. لكن ربما كان كارل منهايم هو المفكر الوحيد الذى قدم نظرية متكاملة للأيديولوچيا. فقد قدم سوسيولوچيا المعرفة تجمع بين تقاليد التاريخانية الألمانية وبين الماركسية. وهو يرى أن "تفكير جميع الأطراف فى جميع الحقب ذات طبيعة أيديولوچية" (Mannheim,1968,69). لقد كانت الأيديولوچيا جزءا من التبنى الإنسانى

الوظيفى للبيئة وتنوعت، من ثم، بتنوع الظروف البيئية. وفى كتابه الأساسى "الأيديولوچيا واليوتوبيا" (١٩٦٨)، يميز منهايم بين التفكير الذى يهدف إلى الدفاع عن مصالح الجماعات صاحبة الامتيازات، والذى يعتبره "أيديولوچى"، وذلك الذى يعلى من شأن مصالح الجماعات المحرومة من الامتيازات، وهو ما يطلق عليه "طوباوى". وكلاهما يختلف عن المعرفة "الحقيقية"، والتى تنطلق من العلم، وإن كانت هناك سيادة للتفكير والإدراك على طول حقب التاريخ.

والحقيقة أن الأيديولوچيا تعد أكثر الموضوعات إثارة للجدل فى مجال العلوم السياسية، إلا أن المصطلح لازال يعتريه قدر من الاضطراب. وحسبما يشير م. ساليجر، فإنه "على الرغم من العديد من الدراسات التى تتناول الأيديولوچيا فى النشاطات الإنسانية المختلفة، سواء مباشرة أو ضمن موضوعات أخرى، فليس هناك إجماع على تعريف مقبول للمصطلح" (Saliger,1976,5) ويعود ذلك إلى عدة أسباب. أولها، أن تجربة الغرب مع الفاشية والنازية والشيوعية قد أضافت إلى الجدل السياسى تيارا قويا، يعوق البحث الواضح والهادئ للموضوع. وثانيها، أن كثيرا من العلماء الاشتراكيين، فى توقهم إلى التوثيق المادى، ابتعدوا عن محاولة تقصى تلك المتغيرات المتقلبة، مثل المعتقدات والمواقف والمشاعر. ويعتبر روبرت لين ومنظرو الثقافة السياسية، مثل جابرييل ألموند وسيدنى فيبرا ولوسيان باى وغيرهم، استثناءات هامة فى هذا الصدد. ولازال مفهوم الأيديولوچيا يستخدم من جانب كتاب مختلفين للإشارة إلى أشياء مختلفة.

ومفهوم الأيديولوچيا، الذى استخدمه هنا، مستمد من عدد من المصادر التى شاركت فى الجدل الذى دار حول تحديد المصطلح. فانطلاقا من مفهوم دانييل بل (١٩٦٠) وآخرين ممن أسهموا فى الجدل الشهير حول "نهاية الأيديولوچيا"، أحاول تبيان أننا فى العالم العربى، قد مررنا بـ"عصر للأيديولوچيا"، نتج عن انهيار النظم الاجتماعية والثقافية التقليدية. وفى رأيى أن عصر الأيديولوچيا هذا قد بدأ خلال الحرب العالمية الأولى تقريبا، مع انهيار الإمبراطورية العثمانية، وبلغ ذروته فى

الخمسينيات بعد ضياع فلسطين وصعود طبقة وسطى جديدة إلى السلطة، ثم أخذ يتراجع فى السبعينيات، مع التماسك النسبى للنظم السياسية والاقتصادية. على أن فهمى الخاص لطبيعة الأيديولوچيا مستمد من كل من ماركس وجرامشى. فمع ماركس، اتفق على أن الأيديولوچيا منظومة للأفكار، تنبثق، بوعى أو بدون وعى، عن طبقة أو جماعة، بهدف حماية وتعزيز مصالحها. والأيديولوچيا، بهذا المعنى، أداة أو سلاح تستخدمه جماعة فى مواجهة أخرى. لكننى، من ناحية أخرى، اتفق مع جرامشى فى أن الأيديولوچيا يكون لها فى بعض الحالات ديناميتها الخاصة، باعتبارها وسيلة تنظر من خلالها مجموعة من الناس، سيدة كانت أم مسودة، إلى العالم، بغض النظر عن مصالحها. وهى، بهذا المعنى، مجرد نزوع ثقافى سيكولوچى مستقل عن المصلحة. وكلا المفهومين لوظيفة الأيديولوچيا ضروريين لإدراك مجال تأثيرها بصورته التامة.

على أية حال، فإننى استخدم فى تحليلى تعريفا أكثر بساطة. "الأيديولوچيا منظومة من الأفكار والمبادئ والأهداف متكاملة بإحكام، تتصل بالنشاط الاجتماعى - السياسى". الأيديولوچيا، إذن، يجب أن تكون متماسكة، أى تقدم إطارا قويا ومتلاحما. والإيديولوچيا "المتكاملة بإحكام" هى تلك التى تبسط الواقع الاجتماعى السياسى المعقد، من خلال تفسير ذلك الواقع، على ضوء عدد من المعتقدات والنظريات الأساسية. فالماركسيون، على سبيل المثال، يختصرون مجمل الظاهرة الاجتماعية إلى صراع بين طبقات اجتماعية، بينما يرى الوطنيون الموقف ذاته باعتباره صراع بين جماعات عرقية أو ثقافية، فى الوقت الذى يقدم فيه الإسلاميون تفسيرا قائما على مبادئ دينية. وبهذا المعنى فإن الأيديولوچيا، على نقيض العلم، تبالغ، بالضرورة، فى التبسيط. وهذا، بالطبع، أحد جوانب قوة الأيديولوچيا، لأن هذه التبسيطية عادة ما تكون محبذة فى مجتمع يشهد تغيرات سريعة، حيث لم توجد بعد أدوات تفى بمواجهة تعقيدات الوضع الجديد. ويؤكد الشق الأخير من التعريف على أن الأيديولوچيا، وعلى خلاف معظم العلوم والفلسفات الاجتماعية، ليست مجرد منظومة للأفكار والمبادئ، وإنما هى نظام للنشاط الاجتماعى السياسى أيضا. والأيديولوچيا، انطلاقا من ملاحظات ماركس بشأن الفلسفة، لا تهدف إلى تفسير العالم فحسب، وإنما الأهم أنها

تهدف إلى تغييره. ومن هنا يجئ الارتباط القوى العربى بين الأيديولوچيا والأحزاب والحركات السياسية.

التوتر الاجتماعي - السياسي وانتشار الأيديولوچيا فى العالم العربى

كان مفهوم عصر الأيديولوچيا، الذى يتداخل بين عصر يفترض أنه عصر دينى تقليدى والعصر العقلانى العلمى الحديث، أساسيا فى إنهاء الجدل بشأن الأيديولوچيا. وهو مفهوم يضرب بجذوره فى نظريات علم النفس والاجتماع والسياسة، التى تظهر كيف تقدم عملية التحديث مجموعة من النزعات الفردية والاجتماعية، والتى تعد الأيديولوچيا واحدا من أعراضها، ومخففا لآثارها كذلك، فى غالب الأحوال. وكما يقال دائما، فإن التحديث عملية تشتمل على الحضرنة، والتصنيع، والتخصص، وانتشار وسائل الاتصال، ونمو الدخل القومى، وتقوية البنية، الخ. لكن هذه العملية ليست منسجمة ولا هادئة، بل تتسم بالتوتر والاختلال الوظيفى. وتظهر الأيديولوچيات كتعبير عن القلق والإحباط الذى يشيع فى تلك الفترات، وكوسيلة كذلك لعلاجها والتخفيف منها. وهذا المنهج، الذى يؤكد على العلاقة بين الأيديولوچية والموروث الاجتماعى يعرف باسم "نظرية التحدار"، ولربما كانت هذه النظرية هى البديل الأكثر جلاء للفهم الماركسى التقليدى لدور الأيديولوچيات.

يقول ادوارد شيلز، وهو أحد المحللين البارزين فى هذا المجال: "تظهر الأيديولوچيات فى أوقات الأزمات، وفى أوساط تلك القطاعات من المجتمع التى ترى أن النظرة السائدة لم تعد مقبولة... (إنها تظهر للوفاء) بحاجة ملحة... لتفسير تجربة مهمة، وتقديم مرشد حاسم للقيادة، وإضفاء المبرر أو الشرعية على قيم ومثل الأشخاص الذين يشعرون بالحاجة إليها" (Shils,1968,69). ويتفق كليفورد جريتز مع هذه الأفكار، ويرى أن الأيديولوچيات الرسمية تلعب دورا حاسما عندما يكون المجتمع فى حالة تحول عن تقاليد وعادات ومثل متحدرة (Greetz,1964,6) .

ولاشك أن المجتمع العربى يخضع لتلك الموروثات العامة، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التى تخضع لها المجتمعات النامية. وشأنه شأن غالبية بلدان العالم الثالث،

عانى ويلات السيطرة الاستعمارية، وكان عليه أن يتواءم مع أوضاع الدولة القومية الجديدة، وأن يتصدى لمهمة البحث عن مصادر جديدة للهوية، لدمج المجموعات القبلية والعرقية واللغوية أو الدينية، التى كانت منفصلة فى السابق. على أن هناك عوامل أخرى تضاعف من الإقبال على الأيديولوچيا فى العالم العربى. أهمها أن الدور الرئيسى للإسلام فى تنظيم السياسة التقليدية والحياة الاجتماعية يضفى على الشئون الدنيوية معنى فائق القوة. وعليه، فإن العلمانية والمخالفة اللذان يميزان التحديث يحتاجان، فى العالم العربى بصفة خاصة، إلى قيم سياسية واجتماعية ذات سلطة فائقة. ولاشك أن هذه الاستجابة تضيف إلى قوة وأهمية الفكر الأيديولوچى السياسى. وحسب صياغة فؤاد عجمى، فإن "الخلط بين النظرية والتطبيق، فى الثقافة السياسية العربية، يقود إلى الإيمان القوى بالخطط الضخمة والمقولات الجاهزة" (Ajami,1981,34) ويرصد شيلز ميلا للنظر الأيديولوچى فى "الثقافات الراقية" ذات "الأديان المعقلنه" Intellectualized. فالدين المعقلن يهيئ لظهور الأيديولوچيا، حيث يتضمن إدراكا بينا بطبيعة المقدس وبرعاه، وهو ما تدور حوله الأيديولوچيات. وحقيقة أن الأيديولوچيا قائمة بالفعل إنما يسهم فى كل من إرساء تقليد أيديولوچى وتقديم وسط تتكاثف فيه النزعات الأيديولوچية من خلال المنافسة والتمايز الذاتى. (Shils,1968,69).

ولقد انتعش هذا التقبل للأيديولوچيا بفضل الخطوات المتسارعة للتغيير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى، الذى بدأ يشكل ضغطا كبيرا على بنية أنظمة الاعتقاد التقليدية على أعتاب القرن العشرين. وجاء الانهيار النهائى للنظرة التقليدية مع تفكك الإمبراطورية العثمانية، وإلغاء الخلافة، والاحتلال الأوروبى، وظهور الحركات القومية العربية وغير العربية. كانت هذه الأزمات، وما صاحبها من مصاعب وتفكك، إيذانا بعهد من طرح التساؤلات فى العالم العربى. ما هى الأسس التى تقوم عليها الجماعة السياسية؟ على أى شىء تقوم الأمة؟ الولاء لمن: للدين، أم للعرق، أم للإقليم، أم للجماعة؟ ما هى الدلالة التاريخية لانهيار الدولة الإسلامية؟ ما موقع الدين فى السياسة؟ ما دور المبادئ العلمانية فى القيم الاجتماعية؟ ماذا ينبغى أن يكون موقف المجتمع العربى من الغرب؟

ولم تزد الأحداث المتصلة بالحرب العالمية الثانية النار إلا اشتعالا. فقد أسفر خروج كل من إنجلترا وفرنسا من الحرب منهكتين، وانتهاء انتدابهما على دول الشرق الأوسط، عن استقلال عدد من دول الإقليم الجديدة، وطرح بإلحاح مسألة التنظيم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى. وكان سقوط فلسطين بأيدى الصهاينة، فى ١٩٤٨ أكثر الأحداث مأساوية فى الحياة السياسية العربية الحديثة، وكان له وقع الصدمة فى أرجاء العالم العربى. وفى خلال أعوام قليلة، سقطت أنظمة الحكم فى مصر وسوريا والعراق، بينما تداعت فى غيرها من البلاد. وجاء إلى السلطة مجموعات أخرى، وجلبت معها منظورات جديدة، ومصالح جديدة، وقيم جديدة، وباختصار، أيديولوچيات جديدة.

وتمثل الخمسينيات ذروة الأيديولوچيا فى العالم العربى، حيث بدت "الأفكار، والمبادئ، والأهداف" الجديدة وعدا بالقوة، والتقدم، والرخاء. انحسر العالم فى فكرة، والفكرة فى كلمة، ونظم الكلمات منظرون وخطباء، ليقدموا صورة رائعة ليوتوبيا عربية. لكن الصورة فقدت بريقها بعد انفصام الوحدة المصرية السورية فى ١٩٦١، والهزيمة المروعة للجيوش العربية فى ١٩٦٧، ووفاة ناصر فى ١٩٧٠، وكان للنصر المحدود فى حرب ١٩٧٣، وما رافقه من ارتفاع كبير فى أسعار البترول، أن يبدأ مرحلة جديدة لسياسة أكثر برجماتية ومحافظة، وأقل أدلجة، فى العالم العربى.

كان ما سبق، قراءة تقليدية تماما لآليات السياسة الأيديولوچية، قائم بالأساس على أحداث وأزمات خاصة. لكن يظل من المستحيل الفهم التام لأسباب صعود الحركات الأيديولوچية، أو صعود وانهيار حركات أيديولوچية بعينها فى لحظة بعينها دون التعمق فى تقصى طبيعة التغير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى خلال الفترة المعنية، ودون الفهم العملى لديناميت الطبقة أو العرق، أو الصراع القائم آنذاك بين الأجيال. ما هى طبيعة التغيرات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية التى كان لها الأثر الحاسم فى العالم العربى الحديث؟ ما هو تأثير تلك التغيرات السريعة على الحياة ورؤية الأفراد. وأخيرا، ما هى علاقة الأيديولوچيا بكل هذا، وبمتغيرات اجتماعية معينة، مثل الطبقة، والمجموعة الآنية، والجيل.

مصادر التوتر فى العالم العربى

التغير الاقتصادى والاجتماعى : خلال القرن التاسع عشر، نجح الاقتصاد الأوروبى المركز، بشكل نهائى وفعال، فى التغلغل إلى النظام الاقتصادى للشرق الأوسط الإسلامى ؛ بدءا بأكثر المدن انفتاحا والمناطق الساحلية، حتى وصل، فى نهاية الأمر، إلى أبعد أطراف المنطقة. وتمثلت هذه العملية، فى أبسط أشكالها، فى تدفق البضائع الأوروبية المصنعة، وزيادة صادرات المواد الخام الزراعية والتعدينية. وهى فترة تدهورت خلالها عملية التصنيع، وشهدت تراجع شبكة التصنيع الحضرية التقليدية، التى ظلت تفى باحتياجات العالم الإسلامى على مدى عدة قرون. وكان لربط الإنتاج الزراعى بالأسواق العالمية أن يعيد ترتيب الأنماط الزراعية لصالح طبقة محدودة من كبار ملاك الأراضى، وأن يجعل الاقتصاد المحلى تابعا بشدة للاقتصاديات الصناعية الرئيسية فى أوروبا. كذلك كان لظهور السفن البخارية ومد السكك الحديدية أثره فى تقويض شبكة التجار ورجال القوافل والبحارة التى كانت تربط العالم اقتصاديا.

ويرجع الكاتب الماركسى العربى، سمير أمين، انهيار النشاط الاقتصادى العربى إلى المنافسة الأوروبية، منذ القرن السادس عشر، عندما لقيت طبقة التجار العرب الهزيمة على يد طبقة التجار الأوروبيين الصاعدة التى "استطاعت أن تحصل على الامتيازات التجارية من السلطات العثمانية ... لقد كان إضعاف عالم التجار العرب نتيجة حتمية لازدهار أوروبا المركنتيلية تحت قيادة التجار. ومنذ تلك اللحظة، أصاب التدهور المدن العربية ... وبصعود الاستعمار، (فى أواخر القرن التاسع عشر)، اندمج العالم العربى، بوضوح، فى النظام الرأسمالى كطرف تابع. وكان على المناطق التى أدمجت بالفعل أن تتواءم مع الشكل الجديد الذى اتخذته السيطرة الاستعمارية"(Amin,1978,24).

وكان لاستجابات الأنظمة الحاكمة فى كل من استنبول والقاهرة آثارها التمزيقية. فالإصلاحات العلمانية أدت إلى تقويض سيطرة طبقة علماء الدين على التعليم، والنظام

القضائى، والاقتصاد. وأطاح تحديث الجيوش بطبقة المحاربين القدامى، التى كانت تتولى، بالاشتراك مع طبقة رجال الدين مهمة الحكم. وقد أدى البذخ فى الإنفاق، وسوء الإدارة وتضخمها، والجهل بالمبادئ الأساسية لآليات الاقتصاد الحديث، إما إلى الإفلاس، كما حدث فى مصر، أو الإغراق فى الديون، كما حدث فى الدولة العثمانية. وفى محاولاتها لتحويل اقتصادها إلى ما يشبه نظيره فى الغرب، أسهمت تلك النظم الشرق أوسطية فى تدمير الأشكال الاقتصادية القديمة، وفشلت فشلا شبه كامل فى الوقوف على أعتاب النمو الرأسمالى الصناعى. وقد أدى الاستسلام الصريح لهذه النظم الاقتصادية إلى نمط مشوه وحاد من العلاقات العسكرية والسياسية مع الغرب.

كذلك، كان لتغلغل قوى السوق العالمية والإصلاحات العصبية من جانب الأنظمة المحلية تأثيرا هاما على أنماط ملكية الأراضى فى المناطق العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية. فالاندماج فى السوق العالمى والتسعير العالمى للإنتاج الزراعى، أدى إلى البدء فى تتجير **commercialize** الأنماط الزراعية القديمة. وقد أدت قوى السوق هذه، إضافة إلى الحوافز المالية والشرعية التى قدمتها النظم التحديثية، إلى إطلاق "التمايز الاقتصادى، والديون، وبيع الأرض وانتقالها. وكان من نتيجة هذا أن ساد المنطقة كلها نمط لملكية الأرض يتسم بـ: ملكيات كبيرة ... عدد ضخم من الملكيات الفلاحية القزمية ... ونمو بروليتاريا معدمة ذات أجور منخفضة للغاية"(**Issawi,1982,138**).

وبينما كان انتقال الملكية، بشكل عام، يتم لصالح النخبة المسلمة ـ كبار ملاك الأراضى، مشايخ القبائل، العلماء، أو الدولة (باستثناء فلسطين، حيث نشط الصهاينة فى شراء الأراضى) ـ كان عدم التكافؤ فى قطاعات اقتصادية أخرى يفرز نتائجه لصالح الأجانب وأفراد الأقليات الدينية. فبفضل مواردهم المالية والفنية ودعم حكوماتهم، سيطر الغربيون على اقتصاديات الأقاليم العثمانية. كما تسنم أبناء الأقليات الدينية مجال الصدارة الاقتصادية بفضل ما كانوا يتمتعون به من حصانة مستمدة من نظام الامتيازات الأجنبية، والمهارات التى اكتسبوها من مدارس الإرساليات الغربية، وما حققوه من مكاسب إضافية من عملهم كوسطاء للأوروبيين الأكثر مهارة،

أو كشركاء لهم. وبحلول الحرب العالمية الأولى، "كان الأوروبيون يسيطرون على كافة مراكز التوجيه الاقتصادى فى الشرق الأوسط، ماعدا ملكية الأراضى، بينما كانت الأقليات تسيطر على المواقع الوسطى وبعض السفوح السفلى" (Issawi,1982,9). وبالطبع، كانت سيطرة الأجانب والأقليات غير المسلمة أكثر إهانة لمشاعر المسلمين من تأكيد سيطرة طبقة ملاك الأراضى المسلمين.

وكان من ضمن تلك التغيرات الاقتصادية النمو السريع لعدد السكان، الذى أضاف أعباء حادة على النظام ودفع بعدة ملايين نحو الفقر المدقع. فبينما كانت المعايير المالتوسية الخاصة بالمجاعات والأوبئة تضع سكان المناطق العربية، قبل القرن التاسع عشر، فى مرتبة دنيا، فإن ما أدخلته حكومتى القاهرة واستنبول من تحسينات صحية، فى القرن التاسع عشر، أدى إلى نمو معدل الزيادة السكانية بنسبة ٣٪ سنويا، وفى القرن التاسع عشر وحده، بلغ معدل نمو السكان فى المناطق العربية ٣٠٠٪ (Owen 1981,287). ومع تفكك الصناعة والتمزق الاقتصادى الذى شهده نفس ذلك القرن، تفاقمت مشكلة الفقر بصورة غير مسبوقة فى حدتها. وكان لتدفق سكان الريف على المناطق الحضرية، بحثا عن الفرص، أن يزيد من تضخم المدن بصورة كبيرة.

وأخيرا، فإن الأنظمة الإصلاحية العثمانية، وكذلك الحكومات الاستعمارية لبلدان الشرق الأوسط، فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، استحدثت بيروقراطية ومبادئ تشريعية جديدة لإدارة الاقتصاد والمجتمع. وقد وسّعت النظم الثورية، فى الخمسينيات والستينيات، من هذه البيروقراطية وانتهجت سياسة التدخل غير المحدود فى الأمور الاقتصادية، وأممت معظم المشروعات وقدمت برامج مهمة لتحسين الأوضاع الاجتماعية. كان من شأن سياسة التدخل تلك، التى انتهجتها الدولة العلمانية الحديثة فى الخمسينيات والستينيات، إتمام عملية تفكيك النظام المؤسسى القديم. وبينما تعاملت الأنظمة الاستعمارية برفق فيما يتصل بالمسائل الاجتماعية، وعنيت أساسا بالحفاظ على سلطتها لا بتغيير المجتمع، فإن حملة الأنظمة الثورية التحديثية والعلمانية فى الخمسينيات والستينيات كانت شاملة.

وكان لكل هذه التطورات أن تؤدى إلى تغير تدريجى فى مسار الحياة الاقتصادية، فبعد أن كان هناك الحرفى والفلاح ورجال القوافل والمراكبى، على سبيل المثال، أصبحنا نرى الموظف وعامل المصنع والمهنى والفنى. وقد قادت هذه التحولات الاجتماعية - الاقتصادية إلى إعادة تنظيم الأنماط الديموجرافية، وتفكك الأسرة، وإعادة تنظيم وسائط الاتصال، وإجبار معظم العمال على التوجه نحو اقتصاد وطنى مركزى، ذو ركيزة حضرية، وخاضع لتوجيه الدولة.

من هنا، فإن العالم العربى فى القرن العشرين يكاد لا يتشابه فى شىء مع نظيره فى القرن التاسع عشر، من المنظور الاجتماعى - الاقتصادى. وبالطبع، كان من شأن هذا التحول الكبير أن يخلق ضغوطا وتوترات وكذلك معايير اجتماعية وثقافية، تؤهل الأفراد للاندماج فى ذلك المجتمع الذى يقف مضطربا فى خضم تغيرات مادية. وأحد أسباب ظهور الأيديولوچيات هو تشخيص المشكلات الناجمة عن تلك الأوضاع الانتقالية.

التغيرات السياسية : شهدت البيئة السياسية للعالم العربى، خلال السنوات المائة الأخيرة، تغيرا يوازى فى عمقه ما جرى على المستوى الاجتماعى - الاقتصادى. وبداية نقول أن توسعية القوى الاستعمارية الغربية قد أدت إلى هزيمة بلدان العالم الإسلامى وإخضاعها بصورة تفوق ما شهدته هذه البلاد على يد الصليبيين. فقد شهدنا هزائم مصر فى الفترة ما بين ١٨٤٠-١٨٨٢ والمشرق العربى فى ١٩٢٠، إضافة إلى هزائم الجزائر فيما بين ١٨٣٠-١٨٧٠، وتونس فى ١٨٨٢، والمغرب فى ١٩١١، وقد أسهمت فتوحات القوى الاستعمارية بصورة جذرية فى إعادة صياغة البيئة السياسية، ليس فقط من الناحية البنائية والمؤسسية وإنما كذلك من حيث رموز الحياة السياسية والاتجاهات الشعبية وما يتصل بها من أحاسيس ومشاعر. لقد كان انقطاعا تاما مع الماضى وتطورا ساعد على قيام علاقة تصارع بين الدولة والمجتمع.

ومن الناحية المؤسسية، شهد القرن العشرين مركزة وبقرطة **Bureaucratization** مطردة لوظائف الدولة. فبعد فوز الدولة بالقوة والمركزية، أخذت تتغلغل بعمق فى

الأطراف التى لم تكن تتمتع فيها سوى بنفوذ ضعيف، وتتدخل فى أمور كانت متروكة من قبل بيد فعاليات خاصة أو دينية. ومن منظور الممارسة والثقافة السياسية، فقد كان من شأن التحريض على طلب الاستقلال، الذى ميّز حقبة الثلاثينات والأربعينات، وكذلك شعبية الخمسينات الثورية، أن توسع من نطاق المشاركة السياسية لتشمل قطاعات كبيرة من السكان. وبالرغم من تراجع تلك المشاركة فى السبعينيات والثمانينيات، فإن تجربة العمل السياسى الجماهيرى تلك كان لها أثرا لا يمحى على المجتمعات التى عاينتها. وباختصار، فإن البيئة السياسية للعالم العربى فى القرن العشرين لا تتشابه مع نظيرتها فى القرن السابق إلا فى جوانب محدودة. ولم تستطع الاتجاهات والمعتقدات والمعايير السياسية التواؤم مع التغيرات البنيوية والمؤسساتية بالسرعة الكافية. وكما هو الحال فى المجال الاقتصادى والاجتماعى، تخلفت المواقف والمعتقدات السياسية كثيرا عن معدلات التغير السياسى، مهيئة الفرصة لنمو الأيديولوجيات.

التغيرات الثقافية : فى كتابه ***قيام تركيا الحديثة***، يلاحظ برنارد لويس أنه "فى الوقت الذى حولت فيه الحضارة المادية الأوروبية بنية ومظهر مجتمع إسلامى - للأسوأ فى الغالب - نجحت الأفكار الغربية فى التأثير على جوهر تماسك الجماعة، وخلقت أنماطا جديدة للهوية والولاء، وقدمت الموضوعات والصياغات لتطلعات جديدة" (Lewis,1968,54) ومهمتنا الآن هى مراجعة طبيعة هذه التغيرات الثقافية، والتى هى، قبل كل شىء، ذات أهمية كبرى بالنسبة للأيديولوجيا، وبما يتعلق بوظائف الأيديولوجيا فى المجال الثقافى بصفة خاصة.

لقد ثبت أن دوافع العقلنة الكامنة فى أوروبا، ما بعد النهضة، أكثر راديكالية مما بدا فى أوائل ظهورها. فإذا ما أخذنا الإصلاح البروتستانتى، نجد أنه بدأ كعصيان ضد سلطة الكنيسة فى الأمور الدينية ثم تطور مع الوقت إلى تمرد على سلطة الدين على السياسة والاقتصاد، وثورة حقيقية ضد سلطته، حتى فيما يتعلق بالأخلاق والعدل. وكان للثورة على الدين، كجزء من الروح الليبرالية العامة للثقافة الغربية الناشئة، أن يعتريها بعض أشكال التطرف المنطقية، مثل إنكار مجرد وجود الله، والذى أعلنه

ماركس من اليسار ونيتشه من اليمين، وعدد من أصحاب العقيدة الإنسانية بين هذا وذاك. وعلى الرغم من أن الغرب استطاع أن يتكيف تدريجيا مع نظرته ذات الطابع العلماني، فإن هذا التكيف لم يتم دائما بصورة سلسة، بل أنه لم يصل أبدا إلى نقطة التوازن. ولأن تحدى الركائز الفكرية للدين فى العالم العربى جرت بشكل سريع للغاية ومن جانب مصادر أجنبية، فلا عجب إن نجم عن هذا التحدى قلق حاد وخلل فكرى حقيقى.

يضاف إلى هذا أنه على الرغم من قدرة الغرب على التوصل، فى نهاية المطاف، إلى صيغة للتعايش مع ما تم من علمنة للكثير من جوانب حياته العامة، فإن الإسلام لم يكن ممكنا دفعه لتبنى نفس الموقف. فركائز النظرة المسيحية تأخذ بعين الاعتبار روحنة spritualization الحياة الدينية، وهو يصعب تبريره بالنسبة للإسلام. فالرسالة الدينية المسيحية تدعو إلى الانسحاب من الإطار الاجتماعى والسياسى السائد إلى حياة داخلية خاصة. أما الإسلام فيختلف تماما عن هذا. فرسالة محمد (ﷺ) فى جوهرها لا تدعو إلى مجرد إصلاح حياة الإنسان الروحية الخاصة، بل إلى إعادة بناء الوضع الاجتماعى والسياسى السائد بصورة جذرية. وبينما تقصر المسيحية اهتمامها على تقديم ركيزة مبكرة لنظرة العالم، تتواءم بالأساس مع الواقع السياسى للإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف، فإن الإسلام ينادى صراحة بالسلطة الكاملة الشاملة. لذلك، بينما كانت علمنة بعض جوانب الحياة الاجتماعية مقبولة فى السياق المسيحى، دون أن تشكل تحديا مباشرا لمبادئ الإيمان المسيحى الأولى، فإن العلمنة فى السياق الإسلامى تنطوى على إشكالية أكبر.

لكن تهديد العلمانية لا يقتصر على سلطة الدين فحسب، بل إنه يقود كذلك إلى ظهور كينونات جديدة تقترب فى قدسيتها وتقديرها من القيم الدينية. فعزل الدين عن جوانب الحياة الأخرى يعنى ظهور الحاجة إلى مصادر - أوثان - جديدة للقيمة، لإملاء وتنظيم المواقف والأفعال الاجتماعية. فـ "الأيديولوجيا"، كما يلاحظ ادوار شيلز، "تعنى بالمقدس، سواء كانت دينية أو معادية للدين"(Shils,1968,68) وكانت الحاجة ملحة،

فى المجال السياسى بصفة خاصة، حيث جرى الإعلاء من شأن موقف دينى من "الأمة" ليحل محل الوضع ما وراء السياسى الذى سبق فرضه على السياسة بواسطة الدين نفسه.

إن الحاجة إلى الحفاظ على التدين فى الحياة السياسية بعد عزل الدين عن السياسة، أى بعد علمنة السياسة، ليس غريبا على العالم الإسلامى، بل إن متطلبات الإسلام السياسية ربما جعلت هذه الحاجة أكثر إلحاحا. ويمكننا، على سبيل المثال، أن نرصد هذه الحاجة بوضوح فى تاريخ الثورة الفرنسية. فمع مولد الوطنية الحديثة، كان تحول المواقف المتدينة فى السياسة من الله إلى الأمة شديد الوضوح. فالمذابح لم تعد تبنى لله بل للوطن. وأصبح الإله الجديد هو الذى يملى التراتيل والصلوات والأعياد والعطلات. وحل العلم محل الصليب كموضوع رمزى للعبادة، مع الطقوس المهيبة تصاحب رفعه وخفضه وطريقة تحيته. وأصبحت الآثار الوطنية قبلة الحج بديلا عن الآثار الدينية، وحل الأبطال الوطنيون محل القديسين فى هيكل لآلهة أقل شأنا. وبدأت تظهر المعمودية المدنية والزواج المدنى والحرمان المدنى. وفى النهاية، حلت الخيانة العظمى محل التجديف (انظر: Isaacs1975,180;Hayes1960,166-168). وفى هجومه المرير على "الوثن الجديد"، ينتقد نيتشه ذلك التقديس للدولة بقوله: "إن هذا الوثن الجديد يتوق إلى إحاطة نفسه بالأبطال والنبلاء! هذا الوحش البارد، يود لو تشمَّس تحت شمس من الضمائر الحسنة. هذا الوثن الجديد يمنحك كل شىء شرط أن تعبده، وهو بهذه الطريقة يشترى بهاء فضائلك وبريق الفخر فى عينيك"(Nietzsche1961,76) وقد حاولت الشيوعية أن تضفى على أيديولوجيتها تدينا شبيها بتدين قومية الدولة، لا يتجه نحو الأمة بل إلى مفاهيم أوسع نطاقا، مثل الأممية البروليتارية والثورة والعلم والتقدم، وغير ذلك. إلا أنه فى معظم البلاد، كان على الشيوعية أن تقدم نفسها، فى نهاية الأمر، كشكل من أشكال الاشتراكية القومية بالأساس، حتى تتمكن من استثارة هذا الشكل من الولاء شبه الدينى.

والواقع أن العلمنة قد تحولت إلى شىء أشبه بمذهب وحدة الوجود، بالمعنى الذى يرى أن "الغريزة" الإنسانية الدينية تتجلى بأشكال مختلفة من المهابة فى جوانب

مـختلفـة من الحـيـاة. ووحدة الـوجـود الجليـة هذه تواجـه إشكاليـة خـاصــة فى العـالم الإسـلامى، حيث السيادة المباشرة لله فى كافة مجالات الحياة، العامة والخاصة. لكن القوميين المحدثين فى العالم العربى كانوا على دراية تامة بالعناصر الروحية للقومية، وعملوا بدأب من أجل الإعلاء من شـأنهـا. فكان سـاطـع الحصـرى، أبو الفكر القـومى العربى الحـديث، يبدأ الكثـير من خطبه "باسم الله وباسم العروبة". ومـيشـيل عـفلق، مؤسس حزب البعث العربى، يعلنها صراحة أن "الدعوة للبعث إنما هى دعوة روحية" وأن "الإيمـان ركيزة نضـالنا" (عفلق، ١٩٥٩ ص ٢٠٧، ٢٩). وأنطون سـعـادة، مؤسس وزعيم الحزب الاجتماعى القومى السـورى، يعلن دون مواربة أنه إنما هو يؤسس لدين جديد. ولقد كـان التنافس بين الإسـلام والقـوميـة للاسـتحـواذ على القداسة فى المجال السياسى سببا لإشاعة الكثير من الاضطراب فى الثقافة السياسية العربية.

إن إدراك مجتمع ما لماضيه وتبجيله له يمكن أن يكون له قوة الدين فى تزويد ذلك المجـتـمع بمـعنى للـهـوية وروح الجـمـاعـة ؛ بمنظومـة من القـيم المشـتـركـة، والأهداف المشتركة، ويقدم له إطارا للاندماج الاجتماعى. وكما يرى هـارولد ايزاكس، فإن "أحد أهم وظائف الماضى هى إضفاء الشرعية على الحاضر" (**Isaacs,1975,118**) والمجتمع العربى منذ مـا قبل الإسلام، بعنايته الفائقة بالأنساب، وحتى الاتجـاه الإسلامى المتطلع بقـوة للعودة إلى عـهد النبى مـحمد (ﷺ) والعصر الذهبى الأول، يعتـمد دائما وبقـوة على الموروث. وبالطبع، اعـتمـدت أوروبا كذلك على الوزن المؤثر للتـاريخ والتحـدار. لكن التنوير والإنجـازات السريعة فى مـجال العلم والتكنولوجيا أدت إلى ظـهور نظرة أكثر توجها نحو المستقبل، يجرى الكشف عن الحقيقة، بمقتضاها، فى المستقبل وليس فى الماضى، من خلال التقدم المطرد فى مجال البحث الإمبريقى والتأملى. فقد أعادت فكرة التقدم تقييم الماضى واعتبرته، ببساطة، متخلف أو متـأخر. وهكذا فقد الماضى قدرته على التنظيم أو التـوجيـه، إلا بالمعنى السلبى. وحـسـبمـا يصـيـغـهـا ارنست جلنر، فإن "التخلف يحل محل الشر كتجسيد عام لكل ما هو غير مرغوب فيه. فإطلاق صـفة "شرير" على شىء أصبح استـخداما أثريا وكوميديا على نحو غامض. لكن التخلف هو صيغة لتشويه السمعة أصبحت الآن ذات معنى. إنها تصنيف أخلاقى قابل للاستخدام، لأنها تناسب الطريقة التى نرى بها العالم فى حركته" (**Gellner,1987,47**).

يضاف إلى هذا ظهور سلالة جديدة من المكتشفين - المؤرخين - يتحلون بكل رومانسية علماء التشريح الإكلينيكى لتشريح الماضى وحل ألغازه.(Plumb,1970,15) وقد تجاوز صدى هذا التحدى للماضى مجالات العلوم الطبيعية ليقدم أفكار النفعية والمساواتية، وغيرها من الفلسفات الاجتماعية والأخلاقية. ونجد أحد مظاهر هذا الاتجاه فى مقولة ماركس "إن تراث كل الأجيال الميتة يجثم على عقول الأحياء مثل الكابوس". وقد تصدى تيار تأريخى قوى، خاصة فى ألمانيا على يد هيج وأتباعه، لهذه النظرة المعادية للتاريخ، محاولا التوفيق بين الحداثة والماضى. لكن هذا النضال من أجل إعادة تحديد مكانة الماضى لازال قائما حتى يومنا هذا فى الغرب، ويتخذ أشكالاً شديدة التنوع، وإن لم يعد بنفس الحدة التى كان عليها منذ نصف قرن، فى ظل الميثولوجيا التاريخية للنازية والفاشية الإيطالية على سبيل المثال.

وعلى أية حال، فإن الرافد المعادى للتاريخ فى الثقافة أدى إلى إضعاف روابط التراث فى العالم العربى وإلى ظهور موقف معاد من الزمن التاريخى وانتقال التركيز من الماضى إلى المستقبل. وعلى المستوى السوسيولوجى، أطاح بمنظومة كاملة من الضوابط التقليدية التى سبق أن لعبت دورا كبيرا فى تنظيم الوعى والسلوك الاجتماعيين. وفى مجال التعليم، أصبح الوقت والجهد الذى كان منذورا فيما سبق لتمثل الماضى وعظمته وحكمته وآدابه مخصصا لدراسة العلوم والرياضيات الحديثة واللغات الأجنبية. وعلى الجانب الاجتماعى، أصبحت حكمة وقيم القدماء - حماة الماضى وسدنته - مدعاة للطرافة فى أفضل الأحوال، وموضوعا للهزل والسخرية، فى غالب الأحيان، من جانب الجيل الجديد الذى تلقى العلوم الحديثة. أما فى المجال الاقتصادى، فقد كان من شأن الروح الصناعية التى تبناها المحدثون أن تدعم هذا الاتجاه. "فالمجتمع الصناعى، على عكس المجتمع التجارى أو الحرفى أو الزراعى، الذى (يسعى إلى الحلول محلها)، لم يكن بحاجة إلى الماضى. وقد اتجه، فكريا ومعنويا، نحو التغيير لا المحافظة، نحو الاستغلال والاستهلاك ... "فالتصنيع" لا صالح له بالماضى ولا جذور له فيه. ومن ثم، كان على الماضى (أن يصبح) موضوعا للفضول والنوستالجيا" (Plumb1970,14).

وهناك بالطبع كثير من المصلحين الوطنيين اتخذوا هذا الموقف المعادى من الماضى. فناصر، على سبيل المثال، يعلن فى إحدى خطبه فى عام ١٩٥٦ " كلما نظرنا إلى الوراء فإنما نفعل ذلك من أجل القضاء على آثار الماضى، آثار العبودية والاستغلال والهيمنة". والحقيقة، كما يلاحظ الكاتب المغربى عبد الله العروى، فى كتابه ***أزمة المثقف العربى*** (١٩٧٦)، فإن "المكانة التى يعطيها مجتمع كهذا لتحقيق الملاءمة بين ماضيه وحاضره ومستقبله" تشكل أهمية كبرى. "إنها ليست مسألة فلسفة تاريخ، كما هو الحال عند هيجل أو شبنجلر، وإنما فهم للتاريخ واندماجه فى الحياة الجمعية"(Laroui1976,14).

لقد أدى الهجوم على التقاليد والماضى إلى مشكلات خاصة تتعلق بمفهوم الجماعة الاجتماعية والسياسية. وبصفة خاصة، فقد تحدت نظريات القومية العلمانية، بصورة مباشرة، مفاهيم الجماعة القديمة، ذات الأسس الدينية. ففى ظل الإمبراطوريات الإسلامية، كالأموية أو العباسية أو العثمانية، كان الولاء الدينى يفوق الهوية الشخصية أو الاجتماعية، وربما تلاها فى الأهمية الوضع العائلى والقبلى. فالانتماء القومى، أو اللغوى أو العرقى على سبيل المثال، كان يأتى فى المرتبة الثالثة أو الرابعة. وكما يلاحظ زين زين، فإن "خطوط التحديد لم تكن عرقية بل دينية. فالهوية السياسية لرعايا السلطان كانت العثمانلية، وجنسيتهم هى دين الجماعة التى ينتمون إليها، أى الملة. ففكرة الجنسية بمفهوم أوروبا القرن التاسع عشر لم يكن لها أى وجود تقريبا فى الإمبراطورية العثمانية" (Zeine1973,29). لكن القوميين المحدثون سعوا إلى تغيير هذا الوضع، جاعلين من الانتماء القومى محددا أوليا للهوية الشخصية والجماعية. وكانت محاولة التغيير الجذرى هذه للهوية الجمعية، من مسلم إلى مصرى أو عربى أو تركى، عملية متعسفة بالضرورة.

الأزمة السيكولوجية

كان للتغيرات الكبيرة، السابق ذكرها، فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية أن تؤدى إلى حالة أزمة عامة، نجمت عن عدم ملاءمة المعايير

والاتجاهات والتفسيرات الاجتماعية الموروثة لتنظيم حياة الأفراد والتعبير عنها. وكانت الأزمة حادة، بصفة خاصة، بالنسبة لأولئك الأشخاص الذين أصابهم الحراك الشديد، سواء أفقيا عن طريق الانتقال من الريف إلى المدينة، أو رأسيا بالانتقال من شريحة إجتماعية إقتصادية إلى أخرى. وكان من شأن الافتقاد إلى الانسجام بين الاتجاهات الموروثة وواقع البيئة المعاصرة أن يضع كثيرا من هؤلاء الأشخاص فى مواجهة لا فرار منها مع المجتمع، وهو ما خلف مشاعر عميقة من الضعف والخوف والقلق.

إن الأفراد يصابون بحالة من الخلل الاجتماعى، نتيجة الغربة الشخصية الحادة عن البيئة الاجتماعية، مصحوبة بمشاعر الخوف والعجز. ومن الوجهة السيكولوجية، يتخذ هذا الاغتراب شكل شعور بـ "فقدان الصلة ومعنى المشاركة والتوجيه بالنسبة للبنية الاجتماعية السائدة" (Yinger1973,178). وعلى المستوى المعنوى، يشعر الأفراد بالوحدة والانسحاق وبأنهم منبوذون، مكروهون. فبدون نظام مألوف للمساندة المعنوية، يفقدون إحساسهم بقيمتهم ويسعون إلى الهرب حتى من أنفسهم. وعلى الجانب السيكولوجى، يجدون أن رموز وبنى المجتمع الجديد غير مألوفة. إنها أشياء غريبة عليهم ولا تعنى شيئا بالنسبة لهم. وهم غير قادرين على أن يستنبطوا لأنفسهم هوية واضحة أو دور فعال. ومن الناحية الفكرية، يصبح عليهم مواجهة مؤسسات قومية ودولية غير مألوفة لهم، ولا قدرة لهم على فهمها.

مثل هؤلاء الأفراد المصابين بالوحدة والاغتراب والاضطراب يكون لديهم استعدادا كبيرا للتأثر بغيرهم. ويميلون إلى كسر عزلتهم واغترابهم عن طريق الالتصاق الشديد بالرموز والحركات الجماهيرية، التى يمكن أن توفر لهم هوية ودور وقوة ورفقة وتضفى القيمة على ذواتهم. وهم على استعداد كذلك للقبول بتفسيرات دوجمائية شاملة للواقع المعقد والمضطرب الذى يواجههم. وبهذه الطريقة، فإن الأيديولوجيا والحركات الأيديولوجية تزدهر على حساب آلام الأفراد السيكولوجية الناتجة عن عملية التحديث. وحسب قول اريك فروم، فإن تأثير أية مقولة أو فكرة إنما يعتمد على مدى تلبيتها للحاجات النفسية للبنية الشخصية لأولئك المكروبين. وإذا ما كانت الفكرة تلبى

احتياجات سيكولوجية قوية لجماعة اجتماعية معينة، فإنها تصبح قوة فعالة فى التاريخ (Fromm1941,65) وحسب تعبير كليفورد جريتز، فإن الأيديولوجيا هى رد فعل متكيف مع التوترات المتكيفة للدور الاجتماعى ... (إنها) تقدم "متنفسا رمزيا" للاضطرابات المعنوية الناجمة عن عدم التكيف الاجتماعى. والمثال هنا طبى، لا عسكرى. فالأيديولوجيا داء ... يحتاج إلى تشخيص(Greetz1964,54).

وسوف أتناول بالتفصيل هذا الفهم لنظرية التوتر من خلال اكتشاف العلاقة بين عدة تقسيمات للتوتر النفسى وانتشار الأيديولوجيا. وبالطبع، فإن هذه التقسيمات لا تحدد، على نحو صارم، سمات التوتر النفسى - فهى ليست صارمة وشاملة - وإنما تساعد فى عزل بعض المناطق الرئيسية للتوتر النفسى ذات الصلة الوثيقة بالأيديولوجيا فى العالم العربى.

١- **أزمة الهوية** : وسط بيئة تتعرض للتغيرات المتلاحقة، فإن حسم مسألة الهوية تعد مهمة أساسية (erikson 1968, 15ff). وهذا الأمر ينطبق بصفة خاصة على المجتمع العربى. وحسب ما يلاحظ أنور عبد الملك، فالملمح المميز للعربى اليوم هو السعى من أجل إعادة انتزاع هوية له (Abdel-Malek1983,16). ويكمن جانب من الإجابة على مسألة الهوية فى التوصل إلى هوية شخصية ؛ إلى الإحساس بالألفة مع الذات وبنيتها ووظيفتها، أو إلى ما يطلق عليه دافيد ابتر "الشخصية الدور"، وإن ظل هناك جانب هام يكمن فى إيجاد هوية اجتماعية، تربط بين الفرد وغيره من الأفراد أو الجماعات فى البيئة الاجتماعية وتفصل بين الفرد و"الآخر". وكما يرى العروى، فى كتابه ***الأيديولوجيا العربية المعاصرة***، فإن على الفرد أن يكتشف "من الآخر ومن الأنا؟" (Laroui1977,18). فبدون هوية اجتماعية، يغترب الأفراد بشدة عن بيئاتهم الاجتماعية، والثقافية، بل وعن أنفسهم تماما. وبدون تحديد واضح لـ"الآخر"، لا يمكنهم تحديد هويتهم الاجتماعية.

ومن غير المستغرب أن معظم أفراد المجتمعات التحديثية يعانون من اضطراب حاد فى الهوية. فالفرد الذى يرث أنماط هوية لبيئة فلاحية، على سبيل المثال، لا يستطيع إن يتكيف بسهولة مع أنماط الهوية الخاصة بالبيئة الحضرية الحديثة.

فهويات المجتمعات القروية، القائمة على روح الاسترخاء وحياة المشاركة، لا تهيئ الفرد لأنماط الهوية الفردية التى تستوجبها البيئة الحضرية، المرنة والصاخبة. وبنفس الطريقة، فإن من يتلقى تعليما إسلاميا مبكرا، وما يستتبع ذلك من تكوين مفهوم خاص عن الذات وعلاقة الفرد بالآخرين، لا يستطيع إن يتقبل سريعا صور الذات المختلفة والعلاقات بالآخرين كما تقدمها أشكال أخرى من التعليم فى مجالات العلوم الاجتماعية والطبيعية الحديثة.

إن الأيديولوجيا يمكنها، من خلال ترشيد مصادر اجتماعية وثقافية قوية، أن تساعد الفرد على التخفف بصورة مؤقتة من هذا النمط من أزمة الهوية. وكما يرى كورنهاوزر، فإن الفرد الذى يفتقد الفهم الواضح لذاته والثقة فى تلك الذات يفتقد الأساس للسيطرة القوية على نفسه، وينصاع، من ثم، للدعوات القادمة من أماكن بعيدة (Kornhauser1959,108). ويمكن للأيديولوجيا أن تفعل هذا عبر وسيلتين. عبر تولى منظومة كبيرة ومدمجة للاعتقاد، وتقديم مفهوم للهوية الشخصية والاجتماعية يتسق بإحكام مع هذا النظام، ويمكن للمنظرين إن يفعلوا الكثير من العمل المتصل بصياغة الهوية واندماج الهوية عند الأفراد. فمن خلال التفكير فى مشكلات الأفراد، يمكن للمنظرين مساعدة هؤلاء الأفراد فى نضالهم لمقاومة اضطراب الهوية وحالة عدم الانسجام. وفوق هذا، يمكن للمنظرين الموهوبين والزعماء ذوى الشعبية أن يقتدوا بالمصادر الرمزية للثقافة لجعل أيديولوجيتهم أكثر قوة وجاذبية على مستوى اللاوعى. إن بإمكانهم الاستعانة بقوة الأسطورة والطقوس لتزويد منظومتهم العقائدية بفتنة ونبلا من شأنهما إضفاء الحيوية التى قد تفتقدها عادة المنظومات العقائدية، الجامدة والخالية من الزخرف.

وعلى الرغم من أن الأفكار والرموز يمكن أن تساعد الأفراد فى التوصل إلى هوية إيجابية، فإن الحركات الأيديولوجيا النابضة بالحيوية، بحد ذاتها، يمكن أن تكون بمثابة تنفيس للأفراد فيما يتعلق باضطراب الهوية، بل إنها يمكن أن تساعدهم فى التوصل إلى هوية إيجابية مستقرة. وعلى عكس المنهج الأول، فإن التوصل إلى الأيديولوجيا

لا يتم من خلال الاندماج والارتباط بالأفكار والرموز، بل بأناس آخرين. فعبر الانصياع لزعيم كاريزمى، يمكن للأفراد تمثل أنماط الهوية المقدمة من جانب هذا الزعيم. فالزعيم هو نموذج للدور يمكن إن يقتدوا به، كأطفال يتخذون من أبويهم مثالا يحتذى فى علاقتهم بأنفسهم وبالآخرين. والزعيم الكاريزمى، من ثم، هو، بمعنى من المعانى، أب بديل يواصل عملية إنماء وإنضاج الأفراد بعد إن تركهم الأبوين أو الأوصياء قبل إن يؤهلونهم التأهيل المناسب للتعامل مع البيئة المعاصرة. وبعيدا عن دور الزعيم، فإن أتباع هؤلاء الأفراد فى الحركة، والذى يشاركونهم بدرجة أو بأخرى فى أزمة الهوية، يؤثرون عليهم ويمكن أن يقدمون لهم أمثلة ملموسة لكيفية تعامل الآخرين مع المشكلات المماثلة. ومن خلال التمازج الوثيق فى إطار الحركة، يمكن أن يتعلم الأفراد من بعضهم البعض، وعبر المشاركة فى مشروع جماعى يمكنهم اكتساب هوية جمعية، تكون أساسا لهويتهم الشخصية والاجتماعية.

٢ـ الأزمة المعنوية : يتوفر جانب كبير من ارتياح الطفولة بفضل التنظيم الواضح لقاعدة "ما لك وما ليس لك" **thou shalts and thou shalt nots** المؤسس والمدعوم من قبل الأبوين وغيرهما من مراجع السلطة. وفى المجتمعات التى تتمتع بدرجة عالية من التكيف، فإن هذا الانسجام ينتقل إلى حياة الكبار مع الانعكاسات المدعومة للنظام الأخلاقى، الذى سبق تمثله فى الطفولة، على الحياة العامة لمجتمع الكبار السياسى وثقافتهم. وفى المجتمعات التحديثية، فإن تنافس المنظومات الأخلاقية المختلفة فى سبيل الاعتراف بها، وكذلك اضطراب أنماط السلطة، يؤدى إلى القضاء على انسجام السلطة الأخلاقية. وهذا التنافر عادة ما يترك الفرد دون معيار أخلاقى معترف به للسلطة. وفى العالم العربى، واجه النظام الأخلاقى الإسلامى التقليدى التحدى من قبل الليبرالية العلمانية، التى وقعت، بالمقابل، فى مواجهة الماركسية من اليسار والإسلام الأصولى الطهورى من اليمين. وبمصطلح السلطة الأخلاقية، فإن الوضع المهيب للوالدين قد تقوض بفعل تعلم الصغار السريع، الذين سرعان ما وجدوا أنفسهم أكثر معرفة من أولياء أمورهم فى الكثير من المجالات. والأكثر من هذا، أن سلطة المعلم وأستاذ الجامعة ومنظِّر الحزب، أو الزعيم الوطنى الملهم، صارت تتحدى سلطة رجال الدين.

ويمكن للأيديولوجيا أن تساعد الأفراد فى هذه الأزمة بطريقتين. فعلى المستوى التصورى، يمكن للمنظرين أن يقيموا، من وسط البيئة الأخلاقية المشوشة والمضطربة، منظومة أخلاقية أكثر تماسكا وانسجاما، بمقدوره الحد كثيرا من الاضطراب والتنافر الأخلاقى. أضف إلى هذا أن بإمكانهم، من خلال إغراء تراثهم الثقافى من الأساطير والرموز، نقل منظومتهم السامية والملهمة المقترحة. وإلى ما وراء المستوى التصورى، يمكن للأفراد أن يستجيبوا لأزمتهم الأخلاقية بالخضوع للسلطة الأخلاقية لزعيم حركة أيديولوجية. ولوهلة يمكنهم تفادى مشكلة الاختيار الأخلاقى برمتها، عبر إخضاع إرادتهم للجماعة وزعيمها ؛ وبمرور الوقت، يتمثلون المنظومة الأخلاقية المتماسكة للجماعة، ويمكنهم، من ثم، استخدامها فى التوصل إلى حياة أخلاقية، جديدة ومنسجمة، من صنعهم.

فى كتابه **Civilisation and its Discontents**، يشير فرويد إلى علاقة إضافية، عندما يمتحن الأفراد بأزمة اجتماعية ـ اقتصادية وأخلاقية، قائلا بأن الأفراد، عندما يواجهون مصاعب حادة، يميلون إلى تفسيرها فى إطار التصنيف الأخلاقى. فـ "طالما كانت ظروف الإنسان مواتية، يتساهل ضميره ويترك الأنا تقوم بكل العمل. لكن عندما ينقلب الحال، يبدأ فى البحث عن روحه، ويتعرف على خطيئته، ويعلى من شأن ضميره، ويفرض على نفسه التقشف ويعاقب تلك النفس" (**Freud,1973,15**). وهذه العلاقة يمكن أن تسهم فى تفسير الطبيعة الأخلاقية الشديدة للكثير من الأيديولوجيات، وبصفة خاصة صرامة الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة، على سبيل المثال، وتشددها الأخلاقى (برغم شعبيتها).

٣ـ **الأزمة الفكرية** : كان من شأن النمو الكبير للبيئة الحضرية، وما طرأ على البنية المؤسسية للمجتمع من تغيرات، ونظم التعليم الحديثة، وانتشار وسائط الاتصال، ومواجهة البيئة العالمية، وما صاحب التحديث من تغير واتساع بيئات الأفراد، كان من شأن كل هذا أن يخلف الاضطراب على المستوى الفكرى. فالأفراد عادة ما يجدون صعوبة فى مجرد فهم بيئتهم الجديدة، ناهيك عن التكيف معها أو الاستمتاع بها، كما

أن المنظورات المقدمة لهم من أسرهم ومجتمعهم تصبح غير ملائمة للوفاء بالمستجدات. وبسبب عدم قدرتهم على الفهم، فإنهم غالبا ما يعجزون عن العمل، فيجرفهم القلق وتحتويهم الأزمة.

هذه الحاجة الفكرية، يمكن للأيديولوجيا أن تلبيها. وكما يؤكد شيلز، فـ "الأيديولوجيا هي نتاج حاجة الإنسان لفرض نظام فكرى على العالم" (Shills1968,69)، ومن خلال تدريب قواهم الفكرية وسط فوضى البيئة المعاصرة، يمكن للمنظرين الأكفاء تقديم وصف وتفسير أكثر تماسكا للواقع ومكانة الأفراد فيه. وعبر تجريد الواقع من الفوضى، يمكن للمنظرين أن يمدوا الأفراد بتقرير مبسط ومفيد عن العالم، ييسر لهم فيما بعد عملية الاختيار وتحسس طريقهم فى ذلك العالم. أضف إلى هذا أن الأفراد يمكنهم، عبر الالتحاق بحركة أيديولوجية، قصر تبنيهم الأيديولوجى على هذه النظرة المبسطة واستبعاد غيرها، بفضل سلطة الزعيم الكاريزمى ونفوذ هيراركية الحزب والحركة وما تتمتع به من إجماع.

٤ - **أزمة العدوان** : كل الأزمات السابقة تتوالد فى الآبار العميقة من الإحباط والمرارة عند الأفراد. ولكى لا يغرق الأفراد تحت وطأة هذا السخط ويتبدد استقرارهم المتواضع وتقديرهم لأنفسهم، ينبغى تزويدهم بأهداف ملائمة للعدوان ينفسون، عن طريقها، عن عداوتهم بحرية وبطريقة صحية. وكما لاحظ اريك هوفر، فإن "الحركات الجماهيرية يمكن إن تقوم وتنتشر دون الإيمان بإله، لكن ليس، أبدا، دون الإيمان بالشيطان" (Eric hoffer 1951,79) . ويلمح لفين لآلية الأيديولوجية تلك عندما يشير إلى أن "الكراهية هى أساس الشيوعية". والحقيقة أن جميع اليائسين فى حاجة إلى أعداء. وبإمكان المنظرين والحركات الأيديولوجية أن يلعبوا دورا هنا، عن طريق تعيين بعض الأشخاص، أو جماعة، أو طبقة، أو أمة، أو مدنية، أو غيرها، كمصدر للشر يمكن للجميع توجيه عدوانهم إليه. فعبر استبعاد الذات أو المجتمع كسبب للفشل أو الهزيمة، يمكن للمرء أن يحتفظ بصورة ذاتية إيجابية إلى حد كبير، حتى فى أسوأ الظروف وأكثرها مدعاة لليأس. والنظرة الإسلامية التقليدية تشجع على مثل هذا التجسيد

الخارجي للشر، عبر ثنائية تضع فيها قوى الخير في دار السلام وقوى الشر فى دار الحرب. ونجد ترديدا لهذه الثنائية فى الماركسية، حيث العالم عندها صراع بين المستغِلين والمستغَلين، بين مخلصى الأمة من الوطنيين، والأشرار من مضطهديها، الخ.

إن تقسيمات التوتر النفسى التى يواجهها الأفراد فى المجتمعات السريعة التغير، وكيفية تعامل المنظرين معها، تشكل معا مربط الفرس فى تفهم وجود عصر للأيديولوجيا فى العالم العربى. فهذا العصر يتوافق مع زمن من التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية السريعة، نتج عنها توتر نفسى، أدى، بالمقابل، إلى ظهور الحاجة إلى منظورات وحركات أيديولوجية. وبالرغم من إن التوتر النفسى والأيديولوجية موضوع معقد، إلا إن تحليلا مبسطا يكفى لإظهار جاذبية وقوة الأيديولوجيا فى العالم العربى الحديث.

الآليات الاجتماعية للأيديولوجيا

إذا ما قبلنا، بشكل عام، بوجود عصر للأيديولوجيا خلال فترات التحول الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى السريعة، فما الذى يفسر صعود وسقوط أيديولوجيات دون غيرها خلال عصر الأيديولوجيا هذا؟ هنا، تعد الطبقة الاجتماعية - الاقتصادية، والآليات، والشباب، والأزمات، متغيرات هامة.

الطبقة والأيديولوجيا

بالطبع، تعتبر العلاقة بين الطبقة الاجتماعية - الاقتصادية والأيديولوجيا جزء من النظرية الماركسية التقليدية، التى ترى فى الأيديولوجيا مجرد تعبير عن المصالح المادية للطبقة المسيطرة. لكن استعارة القليل من التحليلات النفسية - الاجتماعية، عند جرامشى وفروم وجلنر، وغيرهم، يقود إلى أن الفهم الأشمل للعلاقة بين الطبقة والأيديولوجيا يستدعى أن نضيف إلى نظرية "المصلحة" مداخل أيديولوجية تأخذ فى الاعتبار اختلاف النزعات الفكرية والعاطفية والنفسية من طبقة لأخرى.

وكما يرى ماركس، فإن الطبقة تميل بشكل عام إلى تبنى وتعزيز الأيديولوجيا التى تعبر عن مصالحها المادية. من هنا، فإن الموسر، على سبيل المثال، غالبا ما يؤيد

الرأسمالية الليبرالية، وكثيرا ما يؤيد غير الآمن اقتصاديا الاشتراكية المحدودة، أما المعدم فيناصر الاشتراكية. على أن أيديولوجيا أى طبقة هى أيضا، وبصورة جزئية، انعكاس سياسى للخلفية التعليمية والثقافية والاجتماعية لأفراد طبقتها. وتصبح الأيديولوجيا مهمة وفعالة، بصفة خاصة، فى أوقات التغير الطبقى، حيث تطيح طبقة مسودة بطبقة سائدة أو عندما تقاوم طبقة سائدة، بيأس، مثل هذا التغيير. وخلال فترات كتلك، تكون الأيديولوجيا بمثابة القوة الضاربة للطبقة المتحدية، أو الدرع الواقى للطبقة السائدة. لكن الأيديولوجيا تكون كذلك بمثابة وسيلة محايدة سياسيا تتولى فهم وتفسير الواقع للطبقات الناشئة حديثا، أو التى فى طريقها نحو بيئات اجتماعية جديدة وغير مألوفة. وأخيرا، فإن التعارض الجدلى بين الطبقات رهن بمحتوى أيديولوجياتها. فالطبقة النقيض التى تسعى إلى الإطاحة بالطبقة السائدة أو الحلول محلها من الطبيعى أن تتبنى أيديولوجيا تتناقض جدليا مع أيديولوجيا الطبقة السائدة؛ ومن هنا، فإن المنظور الأيديولوجى لأى طبقة يتحدد سلبيا، إلى حد كبير، بأيديولوجية الطبقة التى تناضل ضدها.

وبأكثر التعبيرات بساطة، ودون أدنى انتهاك للوقائع التاريخية، فإن الارتباط بين الطبقة والأيديولوجيا فى الشرق الأوسط العربى يقوم،تقريبا، على أساس التعاقب التالى: تبنى الشريحة العليا من ملاك الأراضى والتجار، التى سيطرت على سياسة الشرق الأوسط العربى فى العشرينات والثلاثينات، لشكل من أشكال القومية العلمانية، الليبرالية البرلمانية القطرية. أما فى الخمسينات والستينات، فقد استولت الطبقة الوسطى الجديدة، من البيروقراط والتكنوقراط والمثقفين وصغار رجال الأعمال وصغار الضباط، على مقاليد السلطة، مع ميل واضح نحو قومية ذات طابع اشتراكى، سلطوى، عروبى، رومانسى. كذلك، انجذب آخرون من أعضاء هذه الطبقة لإيديولوجيات ثورية أخرى، كالشيوعية فى اليسار وإسلامية الإخوان المسلمين فى اليمين. وينتسب أعضاء الحركات الإسلامية الراديكالية فى السبعينات والثمانينات لطبقات مختلفة فى بلدان مختلفة: فى مصر العراق ولبنان، ينتمى أعضاء الحركة للطبقة الوسطى أو الوسطى الدنيا الحديثة الحضرنة، بينما تنتمى فى سوريا للطبقة العليا أو الوسطى من قاطنى المدن الشمالية. وأنا أشير هنا إلى الصلات الممكنة.

الأقليات والأيديولوجيا

مثلما هو الحال بالنسبة للطبقات الاقتصادية، تستخدم الأقليات كذلك الأيديولوجيا في نضالها من أجل الوصول إلى مواقع النفوذ السياسى. وتنطبق هذه الحقيقة، بصفة خاصة، على الشرق الأوسط الحديث، حيث الحركية الأيديولوجية لأبناء هذه الأقليات واضحة للغاية. فالمسيحيون والعلويون والشيعة والدروز والأكراد وغيرهم من الأقليات ممثلون بدرجة كبيرة فى حركة أو أخرى من الحركات الأيديولوجية غير الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فإن زكى الأرسوزى وميشيل عفلق، مؤسسا حزب البعث، أحدهما علوى والآخر مسيحى. والحركة الشيوعية المبكرة قامت، إلى حد كبير، على أكتاف اليهود والمسيحيين والأرمن والأكراد. وكان تمثيل الأكراد والشيعة مبالغ فيه فى الحركة الشيوعية العراقية. والأقلية العلوية تسيطر على مقاليد الأمور فى البعث السورى. والحزب القومى الاجتماعى تأسس على يد مسيحى ، وعضويته قادمة، بالأساس، من بين صفوف الروم الأرثوذكس وغيرها من الأقليات. ووسط أحزاب اليسار الجديد، التى قامت بعد حرب ١٩٦٧، نجد تمثيلا مبالغا لأبناء الأقليات (جورج حبش ونايف حواتمه ووديع حداد، على سبيل المثال).

لقد كان اشتراك الأقليات فى الحركات الأيديولوجية موضع رصد دارسى التاريخ الفكرى العربى. وكما يرى حورانى، فقد قدمت الأيديولوجيات الجديدة للأقليات "الفرصة للهرب من وضعهم كأقلية"، وكذلك الفرصة لـ "الاندماج فى الأغلبية" (Hourani1970,276-77). وعلى أية حال، فإن التمثيل الكثيف للأقليات فى الحركات الأيديولوجية غير الإسلامية يعود إلى عدة أسباب. أولها، أن أبناء هذه الأقليات، وخاصة المسيحيين واليهود، بفضل اتصالهم، منذ وقت مبكر وبصورة أكثر مباشرة، بالمدنية الأوروبية، كانوا أسرع تبنيا للأفكار والمثل السياسية الأوروبية، وسعيا إلى تعزيزها فى محيطهم السياسى. وثانى هذه الأسباب هو إن هذه الأقليات رأت فى انهيار النظام السياسى العثمانى السنى فرصة لكسر العزلة والضعف المفروضين عليها كأقلية دينية أو عرقية؛ كما رأوا فى أفكار وشعارات الغرب وسيلة لضمان قدر

من القبول بهم فى الجماعة السياسية الأوسع وقدر من النفوذ السياسى يتناسب مع صعود قوتهم فى المجال الاقتصادى. يضاف إلى هذا أن هذه الأقليات كانت أقل ارتباطا بأفكار ومثل الإمبراطورية العثمانية وكان من الأيسر عليها، من ثم، تبنى منظور سياسى جديد ومختلف. وباستثناء الحركات الإسلامية نفسها، فإن جميع الحركات الأيديولوجية فى العالم العربى ، تقريبا ، كانت اندماجية على المستوى الطائفى. ومثلما يلاحظ المرء أثر اندماج طبقات مختلفة على النظام السياسى، فإن عليه أن يلحظ كذلك أثر اندماج الأقليات الدينية والعرقية المختلفة فى ذلك النظام؛ فأبناء هذه الأقليات فى سعيهم لولوج عالم السياسة يحتاجون مظلة أيديولوجية واقية، تحميهم مع غيرهم من أبناء الأقليات الأخرى، وتضمهم جميعا فى جماعة سياسية مشتركة.

الأجيال والأيديولوجيا

فى سياق عملية تكوين الهوية والدور، التى تميز مرحلة الشباب، عادة ما يتسم هذا الشباب بشكل من أشكال التمرد على أوضاع السيطرة التى يفرضها الأبوين والمجتمع. وعند دخولهم النظام الاجتماعى والسياسى للكبار، فى أدنى سلم القوة الاقتصادية والاجتماعية، فمن الطبيعى أن يشعروا بالتهديد وبالعداء تجاه الوضع السائد. كما أنهم يكونون فى أعلى درجات التوتر، بمعظم تقسيماته التى سبق أن تحدثنا عنها. ولا عجب، من ثم، إن وجدنا الشباب يشغل مكانة هامة فى جميع الحركات الأيديولوجية تقريبا، فى العالم العربى الحديث. فهم الذين يدعمون التحدى الجرىء للأوضاع القائمة، ومنفتحون على الصياغات الأيديولوجية فى العالم ومكانهم فيه. لكن دورهم فى التيار الأيديولوجى هو دور التابع لا الزعيم. ونظرا لعدم تمتعهم بعد بوضع فى النظام الاجتماعى ولا مصالح مادية أو معنوية واضحة يدافعون عنها، فإنهم يكونون عرضة للتأثر، بدرجة كبيرة، بأفكار الآخرين، وتكون اختياراتهم الأيديولوجية الأصيلة محدودة. وهم، فوق ذلك، يعارضون الأوضاع القائمة وغالبا ما يؤيدون أى تحد جاد من أسفل ـ وهو اتجاه يمكن أن ينسجموا معه ـ لتلك الأوضاع. وفى العالم العربى الحديث، على سبيل المثال، كانوا يؤيدون الطبقة العليا ضد القوى

الاستعمارية، ثم ناصروا الطبقة الوسطى الجديدة ضد الطبقة العليا، وهم الآن يؤيدون - فى مصر على سبيل المثال - الطبقة الوسطى - الدنيا الحضرية الجديدة ضد الطبقة الوسطى السائدة. وعلى الرغم من أن شباب أى زمن يضم أفرادا ذوى خلفيات طبقية مختلفة، فإنه يميل إلى التصرف كجماعة من الأنداد المتمردين تمردا ذاتيا، أكثر منه كجماعة ذات انتماء طبقى معين.

ويواجه الشباب فى المجتمع العربى الحديث، شأن شباب معظم البلدان النامية، تحديا كبيرا، بسبب عظم الإحباطات الاقتصادية والاجتماعية المصاحبة لدخول مرحلة الرشد. فالبيئة الحضرية متسعة ومضطربة، والبطالة منتشرة، ولازالت المسافة بين مثل المشاركة السياسية وتطبيقها بعيدة للغاية. أضف إلى هذا أن شباب اليوم، على عكس شباب الأمس، يتمتع بإحساس قوى بالجماعة ووعيه بذاته لأنهم يتقاسمون وجودا مشتركا، وينفصلون بدرجة أو بأخرى عن المجموعات الاجتماعية الأخرى، وذلك بفضل نظم المدارس والجامعات الكبيرة الذى أصبح أحد الملامح الثابتة للحداثة.

وما يعنيه كل هذا بالنسبة لمسار التغير الأيديولوجى هو أن هذه الكتلة المتماسكة من الشباب المحبط غالبا ما تكون منبعا لدعم التحديات المناوئة للوضع السائد وأيديولوجيته. وكما يصيغها ابتر، فإن "شباب الأمم الجديدة، بسبب سخطه على ما ينتابه من قلق ناجم عن بحثه عن دور، يسلك سبيل التمرد على النظام، فى خلال بحثه عن هوية" (Apter1964,28) ويعنى هذا ضمنيا أن اتجاه التطور الأيديولوجى مرهون، إلى حد ما، بالظهور التلقائى لمقولات مناقضة للمقولات الأيديولوجية السائدة، تلقى تأييد الشباب. وفى بيئة كالبيئة العربية الحديثة، يسودها التوتر والمشكلات، فإن من الطبيعى أن يكون لتمرد الشباب المكثف دوره فى الرفض الدورى للوضع القائم، والمد والجذر الأيديولوجى المستمر. ومرة أخرى، كما يصيغها ابتر، فإن "هذه الاستجابة المعادية للسلطة يمكن رصدها على أساس جيلى" (Apter1964,28). وهذه العملية ليست فى حاجة لأن تكون بندولية أو دورية، بمعنى أن تظل الأجيال تتأرجح بين نظرتين متضادتين للعالم. ونظرا للتغير المستمر للبيئة الاجتماعية والصلة الوثيقة

بالصياغات الأيديولوجية القديمة، فإن هذه العملية تكون جدلية فى الغالب مع كل جيل يرفض الوضع القائم من أجل صياغة جديدة تجمع بين كثير من عناصر الماضى وخبرة الحاضر. وبمعنى آخر، فإن التاريخ الأيديولوجى لا يكرر نفسه بحذافيره وإنما يشق طريقه فى خط متعرج.

لقد غاص كل من منهايم (١٩٥٢) وهبرل (١٩٥١)، وغيرهما فى مشكلة تحديد ما الذى يشكل "جيلا" بعينه على وجه التحديد، وتقرير ما إذا كان هذا الجيل سوف يتبنى اتجاها أيديولوجيا أم لا، ووجدوا صعوبة فى حلها. وقد استخلص منهايم أن الجيل البيولوجى قد يواجه نفس الظروف التاريخية، لكن "الوحدات الجيلية المختلفة" قد "تشكل تدريجيا نسيج تجربتها المشتركة بطرق مختلفة" (Mannheim1952,304.). وفوق ذلك، فإن كل جيل لا "يخلق قوة دفع جماعية جديدة، ولا مبادئ تأسيسية نابعة من ذاته ... والجماعات الاستاتيكية أو التى تتغير ببطء شديد، مثل التجمعات الفلاحية، لا تعاين مثل هذه الظاهرة" (ص٣٠٩). وفى النهاية، يربط منهايم بين احتمال إنتاج جيل بعينه لنظرة أيديولوجية من صنعه وبين "إيقاع التغير الاجتماعى والثقافى" (ص٣١٠). فكلما كان التغير أسرع واهم ، كلما تزايدت الحاجة إلى جيل ذى أيديولوجية خاصة تتناسب مع الأوضاع.

وهذه الظاهرة تسير، بالطبع، فى خط متواز مع الارتباط العام لعصر أيديولوجى بعينه بفترة من التغير المادى والثقافى الكبير. ويميل منهايم إلى جعل التغير الجيلى مرحلة ذات استقلالية خاصة، قائلا بأنه "سواء كان نمط الجيل الجديد يظهر كل عام أو كل ثلاثين عام أو مائة، أو كان يظهر بشكل متواتر منتظم، فإن ذلك يعتمد كلية على مدى حيوية العملية الاجتماعية والثقافية" (Mannheim1952,310) وهناك دارسون آخرون للمشكلة، وإن كانوا أقل حذرا، يحددون "مجال زمنى للجيل السياسى فى المجتمع الغربى فى القرن العشرين" تصل إلى حوالى "ما بين عشر إلى خمسة عشر عاما" (Rintala1968,93). وإذا ما نظرنا إلى تعاقب الحركات الأيديولوجية الليبرالية المحافظة، ثم الراديكالية التسلطية، ثم الأصولية الإسلامية فى الشرق الأوسط العربى، فإن من الممكن أن نقترح دورة زمنية جيلية مقدارها خمسة وعشرون عاما (القومية القطرية

الليبرالية خلال الفترة من ١٩٢٠ – ١٩٤٥ تقريبا؛ القومية العربية الثورية من حوالى عام ١٩٤٥ وحتى حوالى ١٩٧٠؛ الأصولية الإسلامية من ١٩٧٠-؟).

وعلى أية حال، فإن التوتر بين الشباب والأوضاع السائدة يسهم فى تفسير جانب من الطبيعة "المعادية" للخيارات الأيديولوجية. فالمنظرون العقائديون، لكى ينجحوا فى أوساط الشباب، عليهم أن يبرزوا مقدار عداء أيديولوجيتهم لأيديولوجية النظام السائد. وهكذا، فإن أقل ما ينبغى أن تكون عليه الأيديولوجيا الناجحة هو أن تكون واضحة فى تحديد ما تعادى، بقدر وضوحها فى تحديد ما جاءت من أجل تحقيقه. ومن هنا فإن محتوى الأيديولوجيا الناجحة يتأثر كثيرا بالأيديولوجيا السائدة التى سبقتها فى الظهور. ويمكن للجانب "المعادى" فى التغير الأيديولوجى أن يسلط بعض الضوء على مصادر محتوى الأيديولوجيات التى ظهرت فى العالم العربى.

فقد ظهرت القومية العربية الثورية فى الأربعينات والستينات، بالأساس، لمواجهة قومية العشرينات والثلاثينات المحافظة، فكانت التسلطية لمواجهة الليبرالية والبرلمانية السياسية؛ والاشتراكية للتصدى للحرية الاقتصادية؛ والقومية العربية لمواجهة القومية القطرية؛ والعداء المتأصل للغرب للوقوف فى وجه اتجاهات التكيف الضعيفة؛ الخ. وفى أواخر الستينات وأوائل السبعينات، جاء الدين فى مواجهة العلمانية؛ والعداء العميق لكل من الشرق والغرب نتيجة الموقف غير الودود من الشرق، وتجدد الميول الغربية؛ والطهورية لمواجهة الأخلاق الليبرالية؛ والقومية الإسلامية فى مواجهة القومية العربية؛ الخ. ويشير عجمى إلى تلك العلاقة الجدلية بين توالى الاتجاهات الأيديولوجية عند تأكيده، على سبيل المثال، على أهمية "التحرر من وهم مبادئ العروبة" و"التحرر من وهم العلمانية" – وكلاهما سلبى – فى "الاتجاه" الإيجابى لـ "التحول باتجاه الأصولية الإسلامية"(**Ajami1981,13**).

ولا تتحدد الخيارات الأيديولوجية، بالطبع، على نحو صارم انطلاقا من نفى ما سبق من أيديولوجيات، لأن "مجرد رفض المجتمع القائم والنظرة السائدة لنخبة هذا المجتمع لا يكفى. فلكى يتحقق لأيديولوجية ما الوجود، ينبغى أن تتضمن رؤية لبديل

إيجابى لنمط المجتمع القائم وثقافته، وقدرة فكرية على ربط تلك الرؤية بالنظام الكونى وجعلها جزءاً منه" (Shils1968,69).

إن أى فرضية لا يتصدى لها فرضية مضادة واحدة، وبعض عناصر أيديولوجيا ما قد تستمر من فترة أيديولوجية لأخرى. لكن المهم هنا هو أن محتوى أى أيديولوجيا تتصدى للوضع القائم لا تفلت من التأثر بمحتوى الأيديولوجيا التى تتصدى لها.

وعندما يحدد جيل من الأجيال اختياره الأيديولوجى فى شبابه، فهناك احتمال لأن يتمسك بذلك المنظور بشدة بقية حياته. وعلى الرغم من أن تحديات جديدة تنشأ على يد جيل تال، فإن من غير المتوقع أن يتحول الجيل القديم عن معتقداته فى الأربعين أو الخمسين من عمره. قد يفتر حماسه واقتناعه، لكن من غير المحتمل أن يقتفى أثر الجيل الجديد فى رؤيته الراديكالية المتأرجحة(Rintala1968,93) فالشباب مرنون تماما، أما الناس فى الأربعينات أو الخمسينات من عمرهم، فليسوا كذلك. والشباب هو المرحلة التى يكون فيه الإنسان منظوراته الاجتماعية والسياسية الأساسية. والأيديولوجيا السائدة فى جيل ما، تلعب دورا رئيسيا فى تنظيم رؤية الإنسان للعالم. وما أن تستقر هذه الرؤية، فمن المحتمل أن تلازمه بقية حياته مع مجرد تحويرات وتغييرات طفيفة. وهكذا، فإن تجربة كل جيل فى مرحلتها الشبابية ذات أهمية حاسمة فى فهم سلوكه ونظرته طوال بقية حياته. فالقوميون العرب الذين كانوا شبابا فى الخمسينات والستينات لازالوا، بشكل عام، قوميين عربا حتى اليوم. إنهم أكبر سنا الآن وأقل حماسة وتفاؤلا، لكن منظورهم العلمانى، والاشتراكى المعتدل، والقومى العربى، لا يزال يشكل إطارا أساسيا يرون العالم من خلاله. وبنفس الطريقة يمكن أن نتوقع أن يظل شباب الإسلاميين اليوم على قناعاتهم حتى العقدين الأول والثانى من القرن الحادى والعشرين، وإن بحماس أقل.

الأزمة والأيديولوجيا

كما سبق وأن ذكرنا، فإن تتبع أثر الأزمة السياسية على الحركات الأيديولوجية هى طريقة تعارف عليها دارسو الشرق الأوسط لتحليل صعود وانهيار تلك الحركات.

فيقال أن هزيمة ١٩٤٨، قد أضعفت الثقة فى الأيديولوجيا الليبرالية السائدة آنذاك، وهو ما دعا إلى الاتجاه نحو القومية العربية التسلطية الأكثر ثورية، بينما أطاحت هزيمة ١٩٦٧ بسمعة القومية العربية الثورية والاتجاه نحو الإسلامية، من ناحية، وإلى الماركسية من ناحية أخرى. ويرى فؤاد عجمى، على سبيل المثال، فى كتابه ***المـــأزق العـربى***، أن "هناك حدثين جليلين يسيطران على الفترة المعنية: حرب الأيام الستة من يونيو ١٩٦٧، وحرب أكتوبر عام ١٩٧٣، فقد حارب الرجال، وعملوا، وتحت تأثير هذين الحـدثين" (**Ajami1981,5**)، ومرة أخرى، "أطاحت الأوضاع التى نجمت عن ***أتـــون أكــتــوبر ١٩٧٣*** ببيت العنكبوت الذى كان يعشش فى أرجاء المجتمع العربى. ففى مواجهة عصف الريح القوية، وأمام إغراءات وإمكانيات كانت مجهولة من قبل، انفجرت حاويته الثقافية. يختال للحظة قصيرة على مسرح العالم وبعدها، يجئ التحلل (التشديد للمؤلف) **Ajami1981,6**

كذلك نجد فى كتابات سمير أمين، على سبيل المثال، تأكيدا على الأهمية القصوى لهزيمة ١٩٤٨ و١٩٦٧، فهو يقول: "شيئا فشيئا، أصبحت مشكلة فلسطين هى محور المسألة العربية، ولاختبار قدرة الطبقات الاجتماعية المتعددة التى كانت تطمح إلى قيادة الحركة الوطنية المعادية للاستعمار. كان هذا الاختبار هو الذى كسر جيل البرجوازية الكمبرادورية واللاتيفوند (١٩٤٨) ومن بعدهم جيل البرجوازية الصغيرة الاشتراكى (١٩٦٧)" (**Amin1978,34**).

ومما لاشك فيه أن هذه الأحداث الكبيرة كانت على قدر كبير من الأهمية فى مجرى التطور الأيديولوجى. لكن اختبار أثر الأزمات على الحركات الأيديولوجية من منظور نظرى أكثر عمومية، وقدرة الطبقة السائدة على فرض أيديولوجيتها على الطبقات الأخرى كمصدر للتراث السياسى، أمر مشكوك فيه. فالأزمات تحد من سلطة أى أيديولوجيا، عبر سبيلين على الأقل. فعلى المستوى السياسى، تثير أى هزيمة حقيقية التساؤل حول أداء الطبقة الحاكمة ومدى صلاحية أيديولوجيتها. وانطلاقا من القناعة بأن الوضع السياسى القائم مسئول جزئيا عن الأزمة أو الهزيمة، يبدأ

الناس فى البحث عن ترتيبات بديلة للسلطة وللأيديولوجيات المعبرة عنها. وعلى المستوى السيكولوجى، فإن الارتباط التاريخى بين أى أيديولوجيا وبين هزيمة مريرة تجرد تلك الأيديولوجيا من قدرتها على إثارة مشاعر التفاؤل والقوة والثقة فى نفوس شعبها. إنها تصبح بحد ذاتها، شاهدا على الضعف والهزيمة. لكن مشاعر الضعف والهزيمة وما يشابهها هى، بصفة عامة، ما يدفع الناس إلى البحث عن أيديولوجيا وذلك للتخلص من تلك المشاعر. وفى سعيهم إلى التنفيس عن إحباطاتهم، فإن من يقفون خارج الطبقة السائدة يهجرون الأيديولوجيا السائدة، التى فقدت المصداقية، ويبحثون عن ارتباط رمزى وإرضاء الذات فى أى مكان. وكما يعبر عنها شيلز، فإنه "فى ظروف الأزمات، عندما تسقط النخبة السائدة وتفقد مصداقيتها، وعندما تبدو المؤسسات الرئيسية والثقافة التى ارتبطت بها تلك النخبة عاجزة عن إيجاد السبيل الصحيح للعمل، فإن النزعات الأيديولوجية تتزايد" (Shils1968,75). لكن الطبقة السائدة (العليا فى ١٩٤٨ والوسطى فى ١٩٦٧) تبدو وكأنها تتشبث بأيديولوجيتها حتى بعد الهزيمة وبرغم تراجع قناعتها وقدراتها الإبداعية الأيديولوجية إلى أدنى درجاتها. فالطبقة السائدة، على ما يبدو، تؤسس نظرتها ولا تستطيع الحياد عنها دون تغيير وضعها السياسى وسيطرتها؛ بينما تكون الطبقات الأخرى حرة فى هجر الأيديولوجيا السائدة وتبنى مناهج أيديولوجية جديدة.

وخلاصة القول عندى، أن العالم العربى الحديث قد شهد عصرا من الأيديولوجيا بفضل عمق واتساع ما تعرض له من تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية. وقد حاولت، فى هذا الفصل، إظهار إلى أى مدى يمكن للتوتر النفسى أن يفتح الشهية للصياغات الأيديولوجية. كما ناقشت عددا من المتغيرات التى يمكن أن تساعد فى فهم صعود الأيديولوجيا وسقوطها. وعلى مدى الفصول القادمة، سوف أتعرض للمقولات المتعددة المطروحة هنا وكذلك التدوين التاريخى، وذلك فى محاولة لتقديم فهم أكثر قبولا للأيديولوجيات والحركات الأيديولوجية فى الشرق الأوسط العربى، من ذلك الفهم الذى يتبع منهجا أو نمطا واحدا للتفسير. ولا أدعى تقديم نموذج للتنبؤ بالتغيرات الأيديولوجية، بل إطار يمكن من خلاله بحث الأسئلة والإجابات المتعلقة بمحتوى ودعاوى الأيديولوجيات المختلفة.

الفصل الثانى

القومية العربية

تاريخ القومية العربية

الأصول الأولى

قبل القرن التاسع عشر، كانت السياسة فى المجتمع العربى - الإسلامى، إلى حد كبير، موضوعا من موضوعات الدين والأسر الحاكمة. وكان النظام السياسى "يطالب رعاياه بالتزامات سياسية أكثر منها ثقافية. فالولاء للسلطان ودفع الجزية واحترام الأمن والنظام هى المتطلبات الرئيسية للدولة، وأى إخلال بأى منها كان يستدعى بطشها وتصحيح هذا الإخلال بالقوة" (Harik1972,305). لكن نتيجة للتخوف المتزايد من الغرب والخشية من التأثر به، أصبح كثير من الكتاب العرب والأتراك المتأثرين بالغرب على قناعة بأن القومية الوطنية هى سر نجاح أوروبا. وأخذوا يقنعون جمهورهم بأن الوطنية القومية هى العنصر الحاسم الذى تفتقر إليه الاتجاهات السياسية فى العالم الإسلامى.

وكان رفاعة رافع الطهطاوى أحد أفراد المجموعة الأولى من الطلاب الذين أرسلهم حاكم مصر التقدمى، محمد على، إلى فرنسا. وبعد أن قضى رفاعة سنوات ١٨٢٦-١٩٣١ فى باريس، عاد مفتونا بالتقدم الحضارى لأوروبا، مرتاعا مما تعيشه البلاد الإسلامية من تخلف نسبى. وفى مجموعة من انطباعاته عن أوروبا، صدرت فى ١٨٣٤، يصر على أن أمام المسلمين الكثير الذى ينبغى أن يتعلموه من الأوروبيين،

مع استمرار احتفاظهم بالكلمة الأخيرة فى المسائل الدينية، لأنهم يتبعون الدين الصحيح الذى نزل على آخر المرسلين. وقد سعى إلى نشر مشاعر الوطنية القومية التى رأى فيها مكمن قوة وديناميةالمجتمعات الأوروبية، وتوجيه هذه الوطنية نحو مصر كأمة. وكان من أول من أشاروا إلى وجود وطن مصرى وأمة مصرية متماسكين. لقد كان الولاء للأهل وحب مسقط الرأس فضائل مستقرة فى المجتمع الإسلامى، لكن الطهطاوى كان من أوائل الذين وضعوها فى مقام سياسى رفيع وأقروها كمبادئ سياسية ثابتة للارتباط والتحريض السياسى. يقول رفاعة: "ليكن الوطن محلا للسعادة المشتركة بيننا، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع" (ورد فى Abdel-Malek1983,28). وقد أصبح هذا النمط من التفكير الوطنى القومى، المتجسد فى كتابات الطهطاوى، يمثل التيار السائد للتفكير فى أوساط النخبة المصرية فى القرن التاسع عشر. أضف إلى هذا أن فترة الاحتلال المصرى لسوريا، فيما بين ١٨٣١-١٨٤٠، كان لها أثر هام فى ظهور القومية فى سوريا، حيث أسس المصريون المدارس التابعة للدولة وشجعوا أنشطة البعثات التعليمية الأجنبية، ومنحوا غير المصريين حقوقا متساوية مع المصريين، والمحوا إلى إمكان قيام دولة عربية تحت القيادة المصرية.

وفى نفس الوقت تقريبا، كان افتتان كثير من شباب المصلحين العثمانيين فى عهد التنظيمات (أمثال رشيد، وعلى، وفؤاد) بما أحرزه الغرب من تقدم فى تزايد، وكانوا على اقتناع بأن تعزيز مشاعر الوطنية أو القومية العثمانية، فى تلك الحالة أمر أساسى لتحديث الإمبراطورية ولنجاحها فى مواجهة تحديات الغرب. وكان لعهد التنظيمات، الذى امتد من عام ١٨٣٩-١٨٧٨ تقريبا، أثره المهم فى التمهيد لظهور القومية، وعلمنة قطاعات كبيرة من الحياة العامة، وإرساء نظام مدارس الدولة الذى نشر الأفكار الغربية، ومهد السبيل أمام تدريب سلك الضباط التركى الجديد للتدريب على يد الأوروبيين. وفوق هذا، فإن الشعارات الرئيسية لعهد التنظيمات – العقل، العلم، التقدم – كانت جزءا لا يتجزأ من الفكر الإصلاحى الإسلامى على أعتاب القرن العشرين.

والى جانب المنابع المصرية والعثمانية للفكرة القومية فى العالم العربى، كان هناك التأثير المباشر للإرساليات الأمريكية والفرنسية والروسية. فقد كان طرح فكرة الأمة

العربية فى صالح الفرنسيين، حيث إنها كانت تساعد فى إضعاف الإمبراطورية العثمانية، وتهدد طريق التجارة البريطانية إلى الهند عبر قناة السويس. كما شجع الروس المشاعر العروبية فى الأوساط الدينية المحلية، بهدف الحد من هيمنة طائفة الشوام الأرثوذوكس. أما الأمريكيين، وبرغم أطماعهم الاستعمارية المحدودة، إلا إن اهتمامهم كان كبيرا بنشر رسالة مسيحيتهم البروتستانتية بين الناطقين بالعربية. وهكذا، أسهموا بشكل غير مباشر فى إحياء اللغة العربية والثقافة العربية، والذى شكل الخطوة الأولى فى سبيل إيقاظ الروح القومية بين العرب، وما ترتب على ذلك من تسييس تلك القومية فى إطار الأيديولوجيا القومية. والحقيقة أن جميع البعثات قد أسهمت فى نشر الفكرة القومية من خلال الترويج لتعاليم الغرب ومثله وأفكاره الاجتماعية والسياسية.

وقد تصدت مجموعة من الكتاب والمفكرين المسيحيين الشوام، المتصلين بالبعثة البروتستانتية الأمريكية لمهمة إحياء الأدب العربى وفقه اللغة العربية والذى ساعد على الوعى الذاتى بالثقافة العربية، وكان بمثابة العمود الفقرى للقومية العربية. ويمكن اعتبار نصيف اليازجى (١٨٠٠-١٨٧١) بمثابة الأب الروحى لهذه النهضة الأدبية العربية. فقد تنوعت كتاباته فى فقه اللغة والشعر والمنطق والطب والتاريخ، وغيرها. وقد أجاد اللغة العربية، وتأثر به، بدرجة أو بأخرى، معظم من خلفوه من الكتاب العرب فى القرن التاسع عشر. كما شارك فارس الشدياق (١٨٠٥-١٨٨٧)، وهو مسيحى لبنانى تحول إلى البروتستانتية، اليازجى اهتمامه باللغة العربية وآدابها. لكن بطرس البستانى (١٨١٩-١٨٨٣) كان أول من عبر فى كتاباته، من بين هؤلاء الكتاب، عن شعور سياسى قومى عربى واضح. وكان معنيا، بصفة خاصة، بالتوترات الطائفية التى شهدتها منطقة الجبل اللبنانية فى الفترة مابين ١٨٤٠-١٨٦٠، والتى أسفرت عن صدامات ومذابح فى منطقتى الجبل ودمشق فى عام ١٨٦٠، وكان يخشى الانشقاقات الطائفية، ويرى فى تشجيع نشر الوعى القومى فى سوريا أفضل وسيلة للقضاء على هذه التوترات الطائفية. وكان يعتقد بإمكان تحقيق ذلك عن طريق إحياء الحياة الثقافية العربية ونشر المثل الوطنية. وقد أصدر أول صحيفة قومية عربية (نفير سوريا)، وسط

مناخ الاضطراب الذى شهده عام ١٨٦٠، كما أنشأ المدرسة الوطنية، التى كانت تستخدم اللغة العربية فى التعليم ويلتحق بها الطلاب من جميع الطوائف. كما شرع فى إصدار جريدة (الجنان) فى عام ١٨٧٠، والتى اتخذ لها شعارا استلهمه الطهطاوى من حديث للرسول هو "حب الوطن من الإيمان" (Abu-Manneh1980,294) ومن خلالها أخذ يعلى من شأن العصبة الوطنية على العصبة الدينية، ويحذر من التعصب الدينى. وكان يرى أن الإحياء الثقافى العربى يمكن أن يشكل حاجزا فى وجه الهيمنة الثقافية الأوروبية ويحول دون انقسام المجتمع السورى. على إن موقفه من الدولة العثمانية كان إيجابيا، وكان يرى أنها يمكن أن تلعب دورا مساعدا فى حماية سوريا فى وجه الهيمنة السياسية الأوروبية والحيلولة دون نشوب الحرب الطائفية فى سوريا. وكان يعتبر الهوية السورية عربية بالأساس، وأنها ترتكز على تراث ثقافى يتخذ من لغة سوريا المشتركة وعاء له. وقد اصدر قاموسا عربيا (محيط المحيط)، وشرع فى إنجاز موسوعة عربية، أتمتها أسرته بعد رحيله عن الدنيا.

على أن سوريين آخرين حملوا قومية البستانى العربية إلى آفاق اكثر تطرفا. فقد دعا إبراهيم اليازجى (١٨٤٧-١٩٠٥)، ابن نصيف اليازجى، إلى انتفاضة سياسية عربية فورية. وفى قصيدة ألفها فى عام ١٨٧٨ وذاع صيتها فى بعض الأوساط، يدعو أشقاءه العرب إلى الثورة والتمسك بحقهم فى إقامة الأمة. وفى سبعينات القرن الماضى، ظهر وسط بعض طلاب مدارس وكليات البعثات مجموعة من التنظيمات القومية العربية السرية، تدعو إلى قيام دولة قومية عربية مستقلة. لكن المد القومى العربى الذى اجتاح معظم المسيحيين اللبنانيين والسوريين فى منتصف القرن التاسع عشر لم يشهد انتشارا كبيرا فى أوساط المسلمين، حيث ظلوا على ولائهم الحازم للدولة الإسلامية. ومع انتشار العلمانية فى بعض أوساط المجتمع المسلم فى القرن التاسع عشر، وخاصة بين خريجى المدارس اللادينية الجديدة التى أنشأتها الدولة بعد عهد التنظيمات، انتقل الولاء إلى شكل من العثمانية سابق على القومية بدلا من القومية العربية التى كان يمكن أن تؤدى إلى انقسام جماعة المسلمين. وحتى بين المسيحيين اللبنانيين، فإن فكرة القومية اللبنانية، التى انتشرت خلال القرن التاسع عشر، غطت

بشكل عام على فكرة القومية العربية. هذا فى الوقت الذى سادت مصر قومية قطرية، لا عربية.

على أن من المهم، إضافة إلى ما سبق من أفكار، أن نفهم جذور الفكرة القومية العربية فى فكر عدد من التحديثيين الإسلاميين على أعتاب القرن العشرين ممن قدموا صياغة عروبية للإسلام، فتحت الباب فيما بعد أمام دخول القومية العربية العلمانية إلى العالم العربى. وكما يرى زين زين، فإن "القومية العربية، فى نشأتها وتطورها، ارتبطت بالإسلام بصورة يتعذر فصلها" (Zeine1973,vii)، ومن هنا، فإن فكر بعض الرواد الإسلاميين فى تلك الفترة – مثل الأفغانى، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والكواكبى، والقاسمى، والجزائرى – يكتسب أهمية كبيرة.

لقد كان الأفغانى، الذى سوف أعود لحياته وأعماله فى الفصل الثالث، من أوائل سلسلة من المفكرين والدعاة المسلمين الذين صاغوا الرد الإسلامى على تحديات كل من الغرب والإصلاحات العلمانية للزعماء المسلمين. وكان يرى أن تجديد الإسلام وإصلاحه يمكن أن يجعل منه قوة محركة للتقدم والنجاح فى عالم الإنتاج الصناعى الحديث والسياسة الجماهيرية والإنجاز الفكرى. وكان يبشر بإسلام قومى يحيل الولاء الدينى إلى ولاء وطنى لـ "الأمة" الإسلامية وللدولة العثمانية التى تقود تلك الأمة وتدافع عنها. كذلك، كان الأفغانى يرى فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين العصر الذهبى لـ "الأمة" الإسلامية، حيث كان المسلمون يتمتعون بالفضائل الدينية، والاستنارة الفكرية، والديموقراطية السياسية، والتفوق العسكرى، وغير ذلك. والحقيقة أن فكر الأفغانى ونموذجه قد أدى إلى ظهور حركة إصلاح واسعة بين المفكرين والباحثين العرب الإسلاميين. وقد وصفت هذه الحركة بالسلفية، وذلك لإعلانها الاقتداء بالسلف الصالح، الذين قدموا الإسلام "الحقيقى"، وكان على رجل الدين عندهم أن يكون قائدا ومعلما ومصلحا، لا مجرد مشارك سلبى فى الوضع القائم الراكد. والسلفيون، هم "علماء وسط "، يختلفون عن المشايخ المسيطرون الذين يتولون المناصب الحكومية والدينية العليا(Commins1986,408) ومن هنا، كان دورهم فى النظام الدينى التقليدى محدودا، وهم يسعون إلى إيجاد دور لهم من خلال تغيير مفاهيم الإسلام.

وقد اكتشف محمد عبده، تلميذ الأفغاني المصرى، الانسجام بين العقل والوحى فى الإسلام، وتوسع فى الحديث عن فضائل مجتمع المسلمين الأوائل، وأكد على أهمية اللغة العربية والعرب أنفسهم فى تاريخ الإسلام. وكان محمد عبده، بالطبع، عربيا بينما كان الأفغانى فارسى الأصل. وقد طوّر رشيد رضا، تلميذ الأفغانى السورى ومحرر صحيفة المنار الواسعة الانتشار، هذا الاتجاه الفكرى مؤكدا على الحاجة إلى الإحياء العربى كأساس لإحياء إسلامى شامل (Dawn1973,38) وقد التحق بالجمعية اللامركزية العثمانية بالقاهرة، وهاجم بعنف سياسة التتريك التى كانت تنتهجها لجنة الاتحاد والترقى الحاكمة. وهناك تلميذ سورى آخر، هو عبد الرحمن الكواكبى، الذى جاء إلى القاهرة فى عام ١٨٩٨ والتحق بحلقة عبده ورضا، وقدم أوضح المواقف العروبية الإسلامية فى كتابه ***أم القرى***، الذى نشر مسلسلا بصحيفة المنار. وقد أدان الكواكبى مساوئ الأتراك وانعدام كفاءتهم، وحملهم مسئولية الوضع المتردى الذى آل إليه العالم الإسلامى. وطالب بالاستقلال الذاتى للعرب فى إطار الإمبراطورية، وإقامة خلافة روحية تتخذ مقرا لها بأحد البلاد العربية. وكما تشير سيلفيا حاييم، فإن الكواكبى لم يكتف بتبنى العروبة، بل أنه، فى دعوته إلى إبعاد الخلافة عن السياسة – وهو نوع من الفصل بين الدين والسياسة – قد اقترب كثيرا من المفهوم القومى العربى العلمانى الذى ظهر فى عقود لاحقة(**Haim1964,23**).

وفى دمشق، قدم كل من جمال الدين القاسمى وطاهر الجزائرى أفكارا إصلاحية إسلامية شبيهة بتلك التى انتشرت فى مصر على يد عبده ورضا والكواكبى. وشأن محمد عبده، يسعى القاسمى إلى التوفيق بين العقل والوحى فى الإسلام. فهو يرى أن "الإسلام دين العقل. فهو يدعو الإنسان إلى إعمال عقله، وكلما استخدم هذا العقل فى دراسة العالم الطبيعى كلما ازداد إيمانه قوة" (استشهاد من **Commins1980,406**). وفوق ذلك، كان يحترم النزوع الإيجابى المستمد من ***كونت*** عند تركيا الفتاة، وكان مدركا كذلك لحاجة مجتمعه، كى ينهض، إلى طبقة من العلماء والباحثين. ودعا إلى نشر المدارس الحديثة التى تتولى التدريس باللغة العربية، وإلى قيام حكم المؤسسات الليبرالية، الذى تتسنم هذه النخبة داخله مكانتها الطبيعية. وكان القاسمى، شأن

الجزائرى الذى قاسمه أفكارا شبيهة، المعلم والرائد لكثير من القوميين السوريين العرب الأوائل فى مرحلة الحرب العالمية الأولى وفترة ما بين الحربين.

لقد كانت الإصلاحات العلمانية للدولتين المصرية والعثمانية، والقراءة العربية للإسلام التى قدمها التحديثيون الإسلاميون على أعتاب القرن العشرين، هى المصادر التاريخية الرئيسية لظهور فكرة القومية العربية فيما بعد. ويتسم التاريخ السياسى الفعلى للحركة القومية العربية، كما شهدته سوريا فى أوائل القرن، بقدر أكبر من التعقيد.

القومية العربية قبل الحرب العالمية الثانية: الأيديولوجيا المحافظة والطبقات العليا فى سوريا

بدأت فكرة القومية العربية تعلن عن نفسها فى سوريا بصورة جادة فى أوائل القرن العشرين، بعد انقلاب تركيا الفتاة فى عام ١٩٠٨، والذى جاء إلى الحكم بلجنة الاتحاد والترقى. وهناك عدد من الظروف ساعدت على تطور هذه الحركة القومية. أولها، تبنى قيادة لجنة الاتحاد والترقى لمجموعة من برامج التتريك، مثل إحلال اللغة التركية محل العربية فى بعض المدارس، والإصرار على استخدام التركية فى الأمور الرسمية فى البلاد العربية، وما أسفر عن ذلك من استياء فى أوساط الطبقة الحاكمة العربية وعلماء الدين وطبقة المهنيين الحديثة النشأة. ثانيها، أن التخفيف من القيود المفروضة على الصحافة كان من شأنه النمو السريع للصحافة العربية فى سوريا ولبنان، وكان له أثره - بعد الإحياء الأدبى الذى شهده القرن السابق - فى نشر الاعتزاز بالثقافة العربية والتصدى لسياسات التتريك التى انتهجتها حكومة الاتحاد والترقى. ثالثا، كان من شأن إنعاش الحياة البرلمانية والانتخابية أن يجعل من التوجهات العربية مركز معارضة فى وجه العثمانية، التى كانت لا تزال مسيطرة على معظم رجال السياسة. رابعا، أدت سلسلة الهزائم التى لحقت بالعثمانيين فى البلقان إلى ظهور إمكانية انهيار وتحلل الإمبراطورية، وإضفاء المزيد من المصداقية، من ثم، على فكرة احتمال قيام دولة عربية.

وقد عبر تصاعد المشاعر العربية عن نفسه، فى فترة ما قبل ١٩١٤، من خلال ظهور عدد من التنظيمات الساعية، بطريقة أو بأخرى، إلى الدفاع عن المصالح العربية وتعزيزها. ففى استنبول، تأسست جمعية التآخى العثمانى العربى فى عام ١٩٠٨، ضمت عددا من الشخصيات العربية والتركية البارزة، واستبدلت فى ١٩٠٩ بالنادى العربى باستنبول. وفيما بين ١٩١٢-١٩١٣، تأسس فى بيروت والبصرة وغيرها من المدن، العديد من جمعيات الإصلاح (Dawn1973,149). وتعتبر جمعية اللامركزية العثمانية من أكثر هذه الجمعيات أهمية، وقد اتخذت من القاهرة مركزًا لها وافتتحت عددًا من الفروع فى سوريا. وهناك كذلك جمعيتان سريتان، هما "الفتاة" و"العهد"، ومعظم عضوية الأولى من الطلاب والثانية من الضباط. على أن أقلية محدودة من العرب فى كل هذه الجمعيات كانت تعمل من أجل الاستقلال العربى بصورة فعلية، أما الغالبية فكانت تدعو إلى مجرد اللامركزية وتحسين الأوضاع السياسية والثقافية للعرب فى إطار الإمبراطورية العثمانية. وتعبر القرارات الختامية للمؤتمر العربى، الذى عقدته جمعية الفتاة فى باريس عام ١٩١٣، عن رأى الأغلبية، حيث تدعو إلى لامركزية الإدارة والاستقلال الذاتى الثقافى للعرب، وحكم دستورى متعدد القوميات (Tibi1981,83). وهناك عدد قليل من المسيحيين العرب، مثل نجيب عازورى وك . ت . خير الله، دعوا علنا إلى الاستقلال العربى التام عن العثمانيين، على الرغم من أن معظم الموفدين المسيحيين إلى المؤتمر عبروا عن آراء أكثر اعتدالا.

وعلى أية حال، فإن الاتجاه العروبى فى سوريا، قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، ظل، بوجه عام، يشكل أقلية. فقد ظلت جماهير السكان، وكذلك غالبية علماء الدين، على ولائها العثمانى الإسلامى. وقد أثار هذا الوضع استياء بعض أعضاء الطبقة الحاكمة والعلماء وغالبية الكتاب العرب من الانتلجنسيا الجديدة الصغيرة والشابة والمدرسون، ممن يتبنون الاتجاه العروبى. فحسبما يشير دون، فإن عروبة ما قبل ١٩١٤، كانت تتلقى المدد، بالأساس، من بعض أفراد الطبقة العليا والعلماء خارج الخدمة، المتحالفون مع أعضاء الانتلجنسيا الجديدة والشابة. وقد خاضوا معا نضالا نخبويا ضد أعضاء من الطبقة العليا والعلماء، ممن كانوا يشغلون المناصب الحكومية العليا آنذاك

(Dawn1973,170). ومثل هذا الصراع النخبوى "كان تقليديا فى مجتمع الشرق الأدنى. والعنصر الجديد هنا هو التحديد الأيديولوجى للصراع. فقبل القرن التاسع عشر كانت هذه الصراعات إما غير محددة، أو محددة من منظور تفسيرات معارضة للإسلام (Dawn1973,173) على أن الصراع قد حُدد آنذاك على أساس التركية فى مواجهة العروبة.

وكان للأحداث التى شهدتها الفترة من ١٩١٤-١٩١٨ ، أثرها المستقبلى على انتصار القومية العربية فى سوريا. فأولا، أطاح اندلاع الحرب باستقرار الحكم العثمانى العسكرى المباشر للبلاد العربية، والذى لم يكن من شأنه سوى المزيد من المظالم العربية. فقد أبدى جمال باشا، حاكم سوريا وقائد الجيش العثمانى الخامس هناك، غلظة غير معهودة وافتقد حكمه إلى الشعبية. وكان من بين أعماله اعتقال وإعدام القيادات الكبيرة للحركة القومية العربية، واستبعاد الطبقة الحاكمة السورية من مواقعها وبث الرعب فى صفوفها. على أن الأكثر أهمية فى هذا الصدد كان قيام التحالف الثلاثى بين الإنجليز وحسين شريف مكة وعسكريى الحركة القومية العربية المشاركين فى الثورة العربية بقيادة الشريف حسين فى ١٩١٦، والتى أطاحت، بمساعدة الإنجليز، بالحكم العثمانى فى سوريا وأقامت حكما عربيا هناك. وفى عام ١٩١٨، أعلن قيام المملكة العربية السورية تحت حكم ابن حسين، الأمير فيصل. وقد أضفت الوعود البريطانية بتأييد الاستقلال العربى، والتأييد الأمريكى لمبادئ حق تقرير المصير الوطنى، المصداقية على الانتصارات العروبية. وبحلول ١٩١٩، أصبحت الغالبية الكاسحة من الطبقة السياسية السورية من أنصار القومية العربية، التى كانت العقيدة الرسمية لحكم الملك فيصل العربى.

على أن هذا الحكم كان قصير العمر. فوفقا لاتفاق سايكس – بيكو السرى، الذى وقعته كل من إنجلترا وفرنسا أثناء الحرب، تعهدت إنجلترا بتأييد المطالب الفرنسية بالانتداب على كل من سوريا ولبنان. ورفضت الحكومة العربية القرار الأوروبى، لكن القوات الفرنسية شقت طريقها بالقوة نحو دمشق وأطاحت بحكومة فيصل العربية فى ١٩٢٠ . وأعلن قيام لبنان الكبير، وقسمت سوريا إلى أربع دويلات، مع عزل دمشق عن المناطق السورية الأخرى.

كان هناك، بالطبع، مصادر داخلية للتوتر، فى أوساط الحكم فيما بين الضباط القوميين العرب من الفلسطينيين والعراقيين، من ناحية، وبين أعضاء الطبقة الحاكمة السورية التقليدية، الساخطين على إفساح المجال أمام الفلسطينيين والعراقيين "الدخلاء"، الذين يتآمرون عليهم فى غالب الأحيان، من ناحية ثانية. وقد عبر هذا التنافس عن نفسه فى التوتر بين جماعة العهد السورية السائدة والمؤلفة فى معظمها من الضباط العراقيين، والنادى العربى المؤلف بالأساس من الفلسطينيين (Khoury1981,442). لكن التجاهل الفرنسى الواضح للمطالب العربية وتقسيم سوريا كان من شأنه إضفاء المزيد من المصداقية على القوميين العرب، الذين كانوا يرون أن السبيل الوحيد لخلاص العرب من الهيمنة والتدهور هو توحيد الجهود وتحقيق الوحدة العربية، الكفيلة بالإطاحة بالأتراك والتخلص من السيطرة الأوروبية. وكما يلاحظ حورانى، "لو أن (سوريا) قد أصبحت كيانا واحدا موحدا، لتركز الشعور القومى العربى فى ذلك الكيان الخاص، ولتحقق توازن ما بين الشعور العربى والسورى، كما حدث فى مصر والعراق. فتقسيم المنطقة إلى دويلات، تشغل فيه لبنان مجرد وحدة طبيعية من وحداته، ترك الشعور القومى دون دولة يتمحور حولها، فتوجه نحو الخارج (Hourani1970,317) وعلى كل حال، فقد كانت فترة الحرب العالمية الأولى ذات أثر حاسم فى نشوء حركة القومية العربية(Khalidi1977,208).

بعد سقوط مملكة فيصل العربية فى ١٩٢٠، توجه كثير من الزعماء القوميين العرب إلى المنفى فى أوروبا ومصر، أو عمان. وفى ١٩٢١، تأسس المؤتمر السورى – الفلسطينى، للإبقاء على المشروع العروبى حيا، لكنه سرعان ما انفض بعد انسحاب الممثلين الفلسطينيين فى ١٩٢٢، وانفصال السوريين بسبب الخلاف حول الموقف من الثورة الكبرى التى قادها الدروز فى ١٩٢٥ – ١٩٢٧(Khoury1981,444,462) حتى الجناح الأكثر عروبية نسبيا من الحركة القومية السورية، الذى يمثله حزب الاستقلال وشخصيات بارزة مثل شكيب أرسلان ورشيد رضا وشكرى القوتلى، أضعفه الفشل النهائى للثورة الكبرى التى اجتاحت مناطق كثيرة من سوريا وجنوب لبنان، فيما بين ١٩٢٥ – ١٩٢٧، كانت الثورة، بمعنى من المعانى، بمثابة رد متأخر على تفكيك دولة

فيصل، ومع ذلك قامت فرنسا فى النهاية بسحق الانتفاضة، ولم يسمح إلا للسياسيين السوريين القابلين لقواعد الانتداب الفرنسية بالعودة إلى سوريا وممارسة نشاطهم السياسى.

ومع ذلك، استطاع الشعور القومى أن يعبر عن نفسه بوسائل أخرى. ففى ١٩٣١، عقد مؤتمر عربى عام، فى إطار المؤتمر الإسلامى العام الذى دعا إلى انعقاده الحاج أمين الحسينى بالقدس. وقد كون ممثلون على مستوى عال من غالبية الدول العربية، بما فيها مصر وبلاد شمال أفريقيا، ما أطلقوا عليه "الحلف القومى العربى" ، الذى أكد على أن البلاد العربية كيان واحد غير قابل للتقسيم، والذى أعلن المشاركون فيه عزمهم على تأسيس مؤتمر عربى شبه دائم(Coury1982,253). وفى ١٩٣٢، قام تجمع من السوريين القوميين العرب (من بينهم زكى الأرسوزى، الذى سيلعب دورا رئيسيا فى قيام حركة البعث فى أوائل الأربعينات) بتشكيل عصبة العمل القومى، التى انتزعت مبادرة مقاومة الفرنسيين من التكتل القومى السائد، ونجحت فى إبقاء الفكرة القومية العربية حية (Kaylani1972,3) وبتشجيع من البريطانيين، أثناء الحرب العالمية الثانية، أخذت الفكرة القومية العربية طريقها إلى التجسد عبر قيام الجامعة العربية فى مارس ١٩٤٥ .

كانت القومية العربية، فى فترة ما قبل ١٩٤٨، ذات طبيعة محافظة بصورة تكاد تكون تامة. وهى، فوق هذا، ليست أيديولوجيا تفصيلية بقدر ما تعبر عن الزهو بالتراث العربى وتفضيل حكم العرب لأنفسهم بدلا من حكم الأتراك أو الأوروبيين لهم. وكانت تعبر على المستوى الطبقى، عن مصالح الطبقة العليا السورية التقليدية من الملاك والتجار، التى وجدت فى العروبة سلاحًا فعالا فى وجه السيطرة التركية وأمّلت فى أن يكون له نفس الفاعلية فى مواجهة الفرنسيين والإنجليز. وكما يلاحظ سمير أمين، فقد كانت حركة " لجميع العائلات الكبيرة فى المدن السورية"، وهى بذلك تمثل مصالح اجتماعية راسخة ولا تعتزم إحداث أى تغيير فى القيم الاجتماعية أو السياسية (Amin1978,45) وباستثناء شعارات الاستقلال، والوحدة العربية، والقومية العلمانية الجمهورية، لم يكن للحركة برنامج اجتماعى أو اقتصادى أو سياسى. حتى منظورها

للوحدة العربية لم يكن يتخطى نطاق مدن سوريا الكبرى الرئيسية، بحيث يمكن ينطبق عليها وصف حورانى باعتبارها حركة نحو وحدة سورية، تستلهم من العروبية الشريفية راية وشعار.

القومية العربية بعد ضياع فلسطين: إعادة صياغة راديكالية

كانت الحركة القومية العربية الثورية الراديكالية، التى ظهرت بعد ١٩٤٨، مختلفة اختلافا كليا. فقد كانت حركة القومية العربية الجديدة تلك، والتى خرجت من وسط أهوال الحرب العالمية الثانية وعار ضياع فلسطين، تقودها عناصر من الطبقة الوسطى، وتضع لنفسها جدول أعمال للثورة الاجتماعية والوحدة العربية الفورية والعلمانية التامة. وتحت راية هذه القومية الراديكالية الجديدة، صعد إلى حكم العديد من البلاد العربية نخب من صغار الضباط وشباب الأحزاب. فتحت مظلتها، استولى جمال عبد الناصر والضباط الأحرار على السلطة فى مصر فى ١٩٥٢، وصعد البعث إلى مواقع الحكم فى سوريا فيما بين ١٩٥٥–١٩٥٨، ثم استولى عليه بشكل نهائى فى ١٩٦٣، وفى ١٩٥٨ استولى عبد الكريم قاسم على السلطة فى العراق، ثم تبعه البعث فى ١٩٦٣، والذى عاد إلى الحكم مرة أخرى فى ١٩٦٨، وفى ١٩٥٨، كادت الحركات القومية العربية المتمردة أن تطيح بنظامى الحكم فى لبنان والأردن. كما سقطت أنظمة حكم تقليدية أخرى فى ليبيا والسودان واليمن. ويمكننا رصد تاريخ هذه القومية العربية الجديدة من خلال تتبع مسيرة المحركين الرئيسيين لها: حزب البعث العربى؛ الحركة القومية العربية؛ وناصر نفسه، الذى أصبح بطل هذه القومية وزعيمها.

البعث بوتقة الراديكالية الجديدة : عقب ضم إقليم الاسكندرونة السورى إلى تركيا، بموافقة فرنسية فى ١٩٣٩، غادره زكى الارسوزى، المدرس، خريج السوربون، البالغ من العمر ثمانية وثلاثين عاما، والعلوى مثل معظم سكان ذلك الإقليم، إلى سوريا وشرع على الفور فى تأسيس الحزب القومى العربى وكذلك جمعية ذات توجهات ثقافية، أطلق عليها جمعية البعث العربى (Batatu1978.722). ونجح الارسوزى، العضو السابق بعصبة العمل القومى التى تأسست فى ١٩٣٢، فى تجميع مجموعة صغيرة من

الأتباع، لكن هذا التنظيم سرعان ما ترك مكانه لحركة شبيهة بدمشق يقودها ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار. وفى عام ١٩٤٠، أسس عفلق، المسيحى، والبيطار، المسلم السنى، وكلاهما من دمشق وطالبين سابقين بالسوربون، جماعة أبحاث سياسية ثقافية، أصبحت فيما بعد نواة لحزب البعث العربى. وقد مارس كلاهما التدريس بمدرسة دمشق التحضيرية الثانوية، وقد جاء معظم أعضاء الحركة الأوائل من كبار تلاميذ هذه المدرسة(Kaylany1972,4) وكان عفلق عضوا بالحزب الشيوعى السورى، لكنه تركه بسبب تبعيته لموسكو وتأييده للمعاهدة الفرنسية – السورية التى أبرمتها حكومة الكتلة القومية برئاسة القوتلى فى ١٩٣٦ وقد تأسس حزب البعث رسميا فى ١٩٤٦، وصدرت معه جريدته اليومية البعث، وفى ١٩٤٧ عقد مؤتمره الأول، الذى جذب عدة مئات من الأعضاء "معظمهم من الطلبة، والبقية من المعلمين و المحامين والأطباء الممارسين وغيرهم من شرائح الانتلجنسيا" (Œ(Batatu1978,72).

فى تلك السنوات الأولى، كان الحزب عبارة عن تجمع غير محدد القوام من الكتاب والأدباء، يجمعهم النفور من النظام السياسى والاجتماعى القائم. وانحصر نشاطه فى إصدار الكتيبات وإلقاء الخطب، ونادرا ما ظهر كقوة سياسية حقيقية. "كان العمل الجماهيرى هو القصيدة، وقد أجدنا نظمها" (الجندى ١٩٦٩، ص٣٣). وقد تحسنت أوضاع الحزب بفضل حالة الراديكالية التى حلت بضياع فلسطين فى ١٩٤٨ ، وفى ١٩٥٢، ترسخت جذوره التنظيمية واشتد بناؤه التنظيمى مع قيام الحزب العربى الاشتراكى الشعبى، بقيادة أكرم الحورانى، الذى كان يحظى بدعم تنظيمى قوى فى أوساط الفلاحين وضباط الجيش (Batatu1978,730). وكان حورانى عضوا بالحزب الاجتماعى القومى السورى بزعامة أنطون سعادة، لكنه ترك الحزب ليؤسس حزبه الخاص. وكان خطيبا مفوها وحركيا فذا، نجح فى كسب التأييد الكاسح فى المناطق الريفية المحيطة بحلب. كما أدرك أهمية قيام حزب وكسب الأنصار داخل الجيش. وهاهو الحزب يتخذ لنفسه اسما جديدا، ***حزب البعث الاشتراكى العربى***، وتدب الحركة فى أوصاله بعد سقوط نظام الشيشيكلى فى ١٩٥٤، ليصبح قوة هائلة فى الحياة السياسية السورية. وحسبما يرى الكيلانى، فقد "لعب الحورانى ، بالنسبة للبعث،

الدور نفسه الذى لعبه لنين بالنسبة للماركسية، إذ أحال تلك العقيدة إلى استراتيچية للعمل السياسى" (Kaylani1972,7).

وخلال معظم الفترة ما بين ١٩٥٤-١٩٥٨، شغل حزب البعث عددا من المناصب الوزارية الهامة، وتقاسم السلطة بين حين وآخر مع الحزب الشيوعى السورى بقيادة خالد بكداش. وفى ١٩٥٨، وبتأييد عدد من كبار ضباط الجيش والسياسيين المدنيين، استغل الحزب الخوف من انتشار النفوذ الشيوعى فى سوريا ليرسل المبعوثين إلى القاهرة لإقناع ناصر بقبول قيام الوحدة بين مصر وسوريا تحت قيادته. وكان البعث يدعو، منذ ١٩٥٦، إلى الوحدة مع مصر، كخطوة أولى فى سبيل الوحدة العربية الشاملة. على أن تجربة الوحدة فى التطبيق كانت مريرة بالنسبة لحزب البعث، فقد طلب ناصر حل الحزب رسميا كشرط لإتمام الوحدة. والأكثر من هذا أن البعث سرعان ما اكتشف الاختلافات الكبيرة بين وجهات نظره وموقف ناصر حول المسائل الاجتماعية والسياسة الخارجية، وترتيبات الوحدة، والطبيعة المركزية التسلطية لحكم ناصر. وسرعان ما خرجت تحفظات البعث على الجمهورية العربية المتحدة إلى العلن، وأيد عدد من قيادات البعث، بما فيهم البيطار والحورانى، انقلاب سبتمبر ١٩٦١، الرجعى الذى أسفر عن خروج سوريا من الوحدة.

وفى ١٩٦٣، نجح جناح البعث فى العراق، الذى كان نشاطه قد تراجع منذ انقلاب عبد الكريم قاسم فى ١٩٥٨، فى الاستيلاء على السلطة هناك، وشن هجوم شرس على أعدائه فى الحكومة والجيش، وخاصة الشيوعيين الذى ساعدوا قاسم فى قمع البعث والجماعات القومية الأخرى، فيما بين ١٩٥٨- ١٩٥٩، لكن حكم البعث فى العراق لم يكمل العام. ففى مارس ١٩٦٣، والبعث يستكمل انتقاله للسلطة فى العراق، قاد الجناح العسكرى للبعث السورى الحزب فى انقلاب أطاح بنظام ١٩٦١ الانفصالى (Razzaz1967,90).

لقد أسهمت تجربة الوحدة المريرة مع مصر، وإخفاق بعث العراق بعد شهور فقط من تسلمه السلطة، وحالة الاضطراب العامة التى صاحبت صعود الحزب إلى مثل تلك

الدرجة من المسئولية السياسية، أسهمت فى خلق مناخ من الأزمة والانقسام خلال منتصف الستينيات. وتركزت محاور الخلاف الرئيسية فى مدى يمينية أو يسارية السياسة الاشتراكية؛ وتحديد المسئولية عن انهيار الجمهورية العربية المتحدة فى ١٩٦١، وإخفاق نظام البعث العراقى فى ١٩٦٣ ؛ وزعامة الحرس القديم، عفلق والبيطار والحورانى؛ والصراع الأساسى من أجل السلطة بين الأعضاء المدنيين بالحزب والأعضاء العسكريين، أصحاب المكانة المتميزة. وقد أسفر الصراع، فى نهاية المطاف، عن نوع من الاستقطاب بين فرعى الحزب، السورى والعراقى. وحسم الصراع لصالح الجناح العسكرى اليسارى للحزب فى سوريا، وقام بطرد البيطار وعفلق فى ١٩٦٦، وانتهى الأمر بالمنشقين عن الفرع السورى إلى الانتقال إلى العراق، حيث كونوا نواة لمجموعة معارضة لسياسات البعث السورى ووضعوا الأساس لصراع مرير بين فرعى الحزب، لا يزال قائما حتى اليوم. وقد نجح البعث العراقى فى الاستيلاء على السلطة فى ١٩٦٨ و ظل، شأن نظيره فى سوريا، فى الحكم برغم التحديات الداخلية والإقليمية الكبيرة.

وخلال حقبة الخمسينيات، نجح البعث فى إقامة فروع له فى كل البلاد العربية تقريبا. وقد بلغ نفوذه أقصاه فى سوريا والعراق والأردن ولبنان، وبين التجمعات الفلسطينية فى الشتات. وقوام عضويته فى معظمها من أوساط الطبقتين الوسطى والدنيا المدينية، وتجتذب دعوته المهنيين وغيرهم من فئات الانتلجنسيا بصفة خاصة. وعلى الرغم من اجتذابه لكثير من المسلمين السنة، فإن الدروز والشيعة والمسيحيين الروم الأرثوذكس يمثلون القوام الأساسى لعضوية الحزب (**Batatu1978,748**). وكان البعث منذ بدايته مجموعة خطابية للغاية ولعب دورا رئيسيا فى نقل أفكار عفلق القومية العربية ذات الطابع الروحى والرومانسى، عن طريق الخطب والكتيبات والتنظيم، إلى قطاع كبير من جيل زمانهم النشط سياسيا. وقد ساد طابعهم الفكرى الدوائر القومية العربية، وتركوا بصمة واضحة على بلاغة ناصر وغيره من القادة القوميين.

جمال عبد الناصر: بسمارك العربى الخيالى . بدأت فكرة القومية العربية تلقى القبول فى مصر فى العشرينيات، بفضل جهود الحصرى وغيره من القوميين، وقدر من

التشجيع من جانب الملك فاروق، الذى استشرف احتمال توسيع نفوذه الإقليمى فى حال قيادته لحركة كهذه. كذلك، كان يراود فاروق أمل أن يصبح خليفة العرب الجديد، وهو نفس الحلم الذى كان يراود الخديوى إسماعيل من قبله. وكان للبريطانيين تصور خاص للوحدة، يدفعون فى اتجاهه على أمل تدعيم حلفائهم الملكيين فى مصر والأردن والعراق. وفوق هذا، كانت العروبة فى مصر ترتبط ارتباطا وثيقا بالإسلام عند مصلحين دينيين مثل رشيد رضا والكواكبى، الذين كانوا يعتبرون إحياء العروبة جزءاً لا يتجزأ من الإحياء الإسلامى. وبحلول أوائل الأربعينات، حتى حزب الوفد، الذى ظل طويلا ينتقد الدعاوى القومية العربية، دخل فى المفاوضات من أجل اشتراك مصر فى تأسيس الجامعة العربية، الذى كان يتم برعاية بريطانية، فى ١٩٥٤ .

وكما يرى رالف كورى، فإن ظهور القومية العربية فى مصر يختلف عن ظهورها فى سوريا، وكذلك الأسباب (Coury1982,459-61) فمع نمو الاقتصاد المصرى، بدأ القادة الاقتصاديون المصريون، وخاصة مجموعة بنك مصر، يدركون أهمية فتح الأسواق العربية أمام رؤوس الأموال والمنتجات والأيدى العاملة المصرية. ثانيا، مع تخفيف قبضة القوى الأوروبية على المنطقة ومطالبة الحركات السياسية فى الوطن العربى، وفى سوريا بصفة خاصة، بالدعم المصرى السياسى والمالى والمعنوى، بدأت مصر تدرك دورها القيادى فى العالم العربى. وأخيرا، فإن المسألة الفلسطينية والتهديد المحتمل من جانب الدولة الصهيونية، أجبر النخب المصرية على النظر إلى ما وراء الحدود المصرية وأخذ المصالح العربية المشتركة فى الاعتبار.

وسرعان ما أكد انقلاب الضباط الأحرار فى يوليو ١٩٥٢، الذى أطاح بالنظام القديم ودشن نظام حكم ناصر الشعبى، على توجه مصر العربى. وعلى الرغم من أن النزعات الأيديولوچية المبكرة للضباط الأحرار، باستثناء الأهداف المعلنة والخاصة بالقضاء على "الاستبداد" والاستعمار والإقطاع، لم تكن واضحة بالقدر الكافى، إلا أن ناصر بدأ يتبنى، ابتداء من ١٩٥٦–١٩٥٧، القومية العربية الثورية بصورتها البعثية إلى حد كبير، كأيديولوچيا مرشدة للنظام الجديد. ومن خلال إصلاحاته الاشتراكية التى باشرتها الدولة فى الستينيات، وإقامته لنظام بيروقراطية دولة شعبى، وميله نحو

الاتحاد السوفيتى بالرغم من بقائه داخل حركة عدم الانحياز، كان ناصر المثل المجسد للأنظمة القومية العربية التى وصلت إلى الحكم فى أماكن أخرى من العالم العربى. وبينما قدم البعث النظرية والقصيدة للقومية العربية الثورية، فإن ناصر هو الذى قدم السياسة والتطبيق. ومن المؤكد أنه هو كذلك الذى قدم الدراما. فناصر، بتأميمه لقناة السويس وتحديه للغزو المشترك من جانب إنجلترا وفرنسا وإسرائيل، أصبح البطل الملهم للقومية العربية. وقد ظل حتى وفاته فى ١٩٧٠، فى الوجدان الشعبى، الزعيم الذى لا ينازعه أحد لحركة القومية العربية، والفاعل الرئيسى فى تطورها.

لقد لعب ناصر دورا شبيها بدور لنين وماو وهتلر وكاسترو والخومينى، فى تأكيد سيادة القومية العربية العلمانية وسط معظم قطاعات الطبقة الوسطى العربية الجديدة، خلال فترة الخمسينيات والستينيات. ولا تعود سطوة زعامته إلى استعداده الشخصى وحده، وإنما مردها، إلى حد كبير، إلى سلسلة من الأحداث وضعته فى مكان الصدارة: بروزه فى مؤتمر باندونج، وتأميم قناة السويس، والتقارب مع الاتحاد السوفيتى، والوحدة المصرية – السورية، والإصلاحات الاشتراكية. وبارتضاء ناصر بطلا شعبيا، أصبح محتوى بياناته وخطبه، التى تعكس بالأساس النظرة القومية العربية العلمانية ذات الطابع الاشتراكى المتزايد، محل قبول جمهوره المتعاطف. صحيح أن القومية العربية كانت قد قطعت شوطا كبيرا قبل بروز تأثير ناصر، لكن دونه لم يكن من الممكن أن تحقق الفكرة هذا التفوق الكبير وما اكتسبته من شرعية فى الستينيات، والذى لازالت تتمتع به فى أوساط الطبقة الوسطى التى تفتح وعيها السياسى على يديه.

على أن ناصر قد أسهم كذلك فى إرساء قومية عربية من صنع الدولة. ففى الوقت الذى كان يرفع فيه شعارات القومية العربية، كانت سياسات الدولة المصرية نشطة، سواء داخليا أو على المستوى الإقليمى. فقد أقام مؤسسات دولة فعالة، خاصة فى مجال الأمن، ونشر القطاع العام فى مجالى الاقتصاد والتعليم. كما لعب دورا كبيرا فى تحديد شكل ووظيفة الدولة العربية المعاصرة. وكان هذا النظام الذى وضع ناصر أسسه هو النموذج الذى اتبعته، فيما بعد، العديد من الأنظمة القومية العربية العسكرية أو المرتكزة إلى نظام الحزب الواحد، فى سوريا والعراق وليبيا، وفى كل مكان. فهو،

بإيجاد أرضية مشتركة بين عقيدة القومية العربية وسياسات الدولة، أرشد الأنظمة القومية العربية الأخرى إلى سبيل التوفيق بين أحلام العروبة ومتطلبات السياسة الواقعية.

الحركة القومية العربية: بين التسلطية اليمينية والماركسية اليسارية

تأسست الحركة القومية العربية، ثانى أكثر الأحزاب القومية العربية تأثيراً بعد حزب البعث، على يد حفنة من طلاب الجامعة الأمريكية ببيروت عقب هزيمة ١٩٤٨، وكانوا كلهم من تلاميذ قسطنطين زريق، المدرس السورى المسيحى بالجامعة، والشديد الإيمان بأفكار القومية العربية، وتأثروا بدعوته الشباب العرب الذى التصدى للدفاع عن القضية القومية. وفى كتابيه الأساسيين، ***الوعى القومى*** (١٩٣٩) ***ومعنى النكبة*** (١٩٤٨)، يدعو زريق إلى الثورة فى العالم العربى من أجل خلق الظروف المادية والروحية اللازمة لمقاومة الهيمنة الأوروبية والصهيونية، وانبعاث مستقبل جديد ومشرق للمجتمع العربى.

وتكونت الحركة تحت قيادة جماعية مؤلفة من جورج حبش (فلسطينى) ووديع حداد (فلسطينى) وهانى الهندى (سورى) وأحمد الخطيب (كويتى). وأسست فروعا لها فى سوريا والأردن والعراق ومصر وقطاع غزة، وركزت أكثر من غيرها من الجماعات القومية العربية على مشكلة فلسطين والحاجة إلى استعادة الوطن السليب عبر تنظيم وتوحيد الطاقات المادية والعسكرية للعالم العربى. وقد ساد الفلسطينيون الحركة التى اجتذبتها قوة شخصية ناصر، الذى بدا كمثال فذ للانضباط والتنظيم الإقدام. واستعارت الحركة مفاهيم الحصرى القومية، لكنها مزجتها بغضب ومرارة التجربة الفلسطينية، والذى تمثل فى شعار "الوحدة، والتحرير، والثأر" (**Kazziha1975,50**). ولم تصدر الحركة سوى عمل نظرى واحد يحدد مبادئها المرشدة، هو مع ***القومية*** (١٩٦٠) ، الذى كتبه الحكم دروزة وحامد جبورى.

كانت الحركة القومية العربية، على عكس البعث، تميل إلى تحقيق الوحدة بين الدول العربية بغض النظر عن طبيعة نظم الحكم فيها. وقد أيدت مشروع الوحدة

السورية - العراقية فى ١٩٥٤، والوحدة المصرية - السورية فى ١٩٥٨، والاتحاد الفيدرالى الهاشمى فى العام نفسه. وعلى عكس غيرهم من القوميين العرب، أصر هذا الفصيل على أن الوحدة تقود إلى التقدم السياسى والاجتماعى، وليس العكس. وخلال سنوات ١٩٥٨ - ١٩٦٥ تقريبا، تحالفت الحركة بصورة شبه مطلقة مع الزعامة الناصرية، وكانت تعتبر، بشكل عام، أداة لتنفيذ إرادة ناصر خارج مصر. وقد وقفت الحركة فى وجه القوميين اليمينيين، الذين كانوا يعتبرون الصرا ع الطبقى الداخلى جزءاً من مسيرة التحرر الوطنى. فالحركة ترى أن الصرا ع الداخلى يضعف الأمة العربية، وأن الوحدة والتضامن لهما الأولوية على أى اعتبار آخر فى النضال القومى. إلا أنهم عدَّلوا من موقفهم هذا بعد ١٩٥٨، ليزدادوا اقترابا من اشتراكية ناصر المستحدثة.

واعتبارا من أوائل الستينيات، بدأ الحزب يتحول نحو اليسار ويتبنى أفكارا وتوجهات جديدة، وهو ما أدى فى النهاية إلى انقسام المجموعة. وبدأ عدد من أعضاء الحزب الشبان، بقيادة نايف حواتمة ومحسن إبراهيم، الاعتراض على العقيدة اليمينية التقليدية للحزب وإدخال المقولات الماركسية فى تحليلاتهم للأوضاع العربية. ونادوا بقاعدة أكثر جماهيرية للحركة، واحتجوا على قيادة حبش الاستبدادية. وقد التف كثيرون من الحرس القديم ومعظم الفلسطينيين حول حبش، بينما انضم معظم غير الفلسطينيين إلى المنشقين على الحزب. وبرغم أن نشاطات الحركة القومية العربية فى المناطق غير المتاخمة مباشرة لفلسطين لم تكن تستدعى وحدة الصف العربى بأى ثمن فى النضال ضد إسرائيل، إلا أنه كان من غير الممكن الحفاظ على هذا الموقف وسط ساحة سياسية تتقاذفها أمواج المزايدات الاشتراكية والثورية. وبحلول ١٩٦٥، وبسبب كل النوايا والأغراض، انقسمت الحركة إلى فروع مختلفة، يتبع كل منها سياسة محلية خاصة به. فتحول حبش وكثير من أعضاء الحركة من الفلسطينيين إلى التركيز على المسألة الفلسطينية، على غرار فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية بصفة خاصة، بينما أخذت تنظيمات أخرى تتحدى مكانة الحركة فى المخيمات الفلسطينية. وكما سنرى فى الفصل الرابع، فقد تبنت الحركة بعد ١٩٦٧ خطا ماركسيا ثوريا، وشهدت قيام الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الديموقراطية الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (القيادة العامة)، وغيرها من الجماعات.

وتعود أهمية الحركة القومية العربية، بالأساس، إلى تأثيرها الأيديولوجي الكبير. فنظرا لأنها لم تتول مواقع الحكم كما حدث بالنسبة للبعث وناصر (وإن كان أحد فروع الحركة تولى السلطة فى اليمن الجنوبى)، كانت الحركة مركز جذب للعناصر الراديكالية فى الحركة القومية، وانتهى بها الأمر إلى تبنى موقف أيديولوجى لينينى، أو مأوى فى بعض الأحيان.

لقد بلغ الاتجاه القومى العربى الثورى، بشكل عام، ذروة نفوذه بقيام الوحدة المصرية - السورية فيما بين ١٩٥٨-١٩٦١، لكن انفصال سوريا، وتورط مصر فى حرب اليمن، والهزيمة المهينة التى تلقتها كل من مصر وسوريا على يد إسرائيل فى ١٩٦٧، أثرت على الحركة تأثيرا بالغا. وقد وقعت الحركة فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات بين طرفين، بين الماركسية الراديكالية فى اليسار، والأصولية الإسلامية فى اليمين (انظر الفصلين الثالث والرابع). وعلى أية حال، فقد خلفت الحركة عددا من الأنظمة القومية العربية، أبرزها حكومات البعث فى سوريا والعراق، إلى جانب شعور عام بالوحدة العربية. وقد تمثل هذا الشعور فى تطلع عام مبهم إلى تحسين العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية بين الدول العربية، وإمكان قيام شكل عربى جماعى لتنظيم تلك العلاقات. وإن كان حتى هذا الأمل المتواضع لا يزال قصيا عن التحقق.

عقيدة القومية العربية : إسهامات ساطع الحصرى وميشيل عفلق

كما سبق وذكرنا، فإن القومية العربية فى الخمسينيات والستينيات، تجاوزت مثيلتها فى فترة ما بين الحربين. فقد كانت الأخيرة تعتبر تمجيدا مبسطا للتراث العربى ودعوة إلى حكم العرب لأنفسهم بدلا من سيطرة الأتراك أو الأوروبيين عليهم. ولم تقترح تلك الحركة إحداث تغيير جذرى فى القيم الاجتماعية أو السياسية. لكن القومية العربية بالصورة التى ظهرت عليها بعد الحرب العالمية الثانية، كانت تستهدف إحداث تحول سياسى وثقافى عميق، يرتكز إلى قيم العلمانية واشتراكية الدولة والولاء للأمة بروح القومية الغربية الحديثة. وبالنسبة للصائغين الرئيسيين للفكرة، ساطع الحصرى وميشيل عفلق، فقد وضع الأول الأساس لقومية علمانية ذات مرتكز ثقافى،

بينما أدخل الثانى على تلك القومية فلسفة للتجديد الاجتماعى والاقتصادى والثقافى، تضفى عليها جاذبية فكرية وشعبية أكبر. والدراسة الأشمل تستدعى تفحص أعمال قسطنطين زريق، وزكى الارسوزى، ونديم البيطار، وعبد الرحمن البزاز، وريمون رباط، وغيرهم، لكن المجال والمساحة هنا لا تسمح بذلك.

ساطع الحصرى : وضع الأسس

ولد ساطع خلدون الحصرى لعائلة سورية، فى عام ١٨٨٢، فى اليمن، حيث كان والده يعمل كبير القضاة العثمانيين. تلقى جانبا كبيرا من تعليمه المدنى بعدد من المعاهد العثمانية، وتفوق فى العلوم الطبيعية، وسافر إلى فرنسا وسويسرا وبلجيكا، حيث التحق بدراسات فى التربية(Tibi1 ١٩٨١،٩٢) وكانت التركية لغته الأولى والفرنسية لغته الثانية، والعربية لغته الثالثة، وإن تمكن من إجادتها فى الثلاثينات من عمره. بدأ عمله الوظيفى فى مؤسسة التعليم العثمانية، وسرعان ما اكتسب سمعته كمصلح تحديثى طموح. وصعد إلى مرتبة الصدارة بعد انقلاب ١٩٠٨، برعاية نظام تركيا الفتاة. ونجد أول تعبير عن ارتباطه بالفكرة القومية فى دفاعه عن القومية العثمانية كوسيلة وحيدة للحفاظ على الإمبراطورية العثمانية، ومقاومة العالم الأوروبى صاحب الشخصية القومية الدقيقة التحديد. على أن تعاطفه مع القومية العربية أخذ ينمو مع اتجاه الحكم فى استنبول نحو التتريك كمنظور أساسى لسياسته، والذى كان متعارضا بشدة مع التطلعات السياسية والثقافية العربية. كما كانت له صلات مع العديد من المنظمات العربية، العلنية والسرية، التى أخذت تتشكل خلال فترة ما بين الحربين.

فى عام ١٩١٩، وبعد انهيار الإمبراطورية، انتقل إلى سوريا التى كان يحتلها الإنجليز ويحكمها العرب، حيث بدأ دوره الطويل والحيوى كرائد للقومية العربية فى العالم العربى. وقضى الجزء الأكبر من حياته فى العراق حيث شغل، فى الفترة من ١٩٢١–١٩٤١، عدة مناصب تعليمية رفيعة، من بينها ستة أعوام قضاها فى منصب مدير عام التعليم. وقد اضطرته المشاكل مع الإنجليز فى ١٩٤١ إلى مغادرة العراق،

فتوجه إلى بيروت، حيث أقام لحين استدعائه، فى ١٩٤٤، إلى دمشق من قبل الحكومة حديثة الاستقلال. وبعد وضعه لعدد من الإصلاحات التعليمية الهامة، ضغطت جماعات المعارضة من أجل طرده من البلاد، وهو ما دفعه إلى العودة إلى لبنان ومنها إلى القاهرة، حيث عمل ككبير مستشارين للجنة الثقافية بالجامعة العربية. وبعد حياة طويلة وحافلة، اعتزل العمل وعاد إلى بيروت، وفى النهاية استقر ببغداد حيث توفى فى ١٩٦٨ .

وقد تأثر تفكير الحصرى بقوة بالفيلسوف القومى الألمانى جوهان جوتليب فيخته، الذى كان يصر على الدور الرئيسى للتعليم فى بث الروح القومية وتحقيق الوحدة السياسية الكاملة، التى تصبو القومية، بطبيعتها، إلى تحقيقها. إن ما يرنو إليه فيخته هو "التغيير الشامل لنظام التعليم القائم ... باعتباره الوسيلة الوحيدة للحفاظ على وجود الأمة الألمانية (Fichte1922,13). وما كان يباشره الحصرى هو تغيير برامج التعليم فى البلاد العربية تغييرا جذريا، بهدف غرس الانتماء والاعتزاز والولاء القومى فى نفوس الشباب، والذى من شأنه أن يكون القوة المحركة للوحدة القومية فى وقت لاحق. وقد كانت وسائله فى هذا السبيل هى الإصلاحات التعليمية التى تبناها وما ألقاه من محاضرات، وما كتب من مقالات، وكلها موجهة إلى ما يطلق عليه فيخته "لطبقات المتعلمة (Fichte1922,17) ولقد صاغ الحصرى توكيده على أهمية التعليم فى النضال القومى على النحو التالى: اضمنوا لى وحدة التعليم، وأنا كفيل بكافة جوانب الوحدة الأخرى.

وتعود قوة تأثير الحصرى على الأجيال التالية من القوميين العرب إلى بساطة ووضوح رسالته ودأبه المتواصل فى نشرها. وقد قدم مقولات معقولة للتدليل على أن العرب يشكلون وحدة قومية واحدة بحكم اللغة والتاريخ وأن عليهم وبمقدورهم، من ثم، أن يقيموا كيانا سياسيا واحدا مثلما فعل الألمان والإيطاليون. وكان على قناعة بأن القواعد التى ساهمت فى تغيير أوروبا سوف يكون لها نفس الدور، وبشكل صارم، فى تأجيج التوحيد القومى للشعب العربى، وكان يرى فى نفسه مبشرا ورسولا لزرع بذور الفكرة القومية وتعزيز تغييرها للمجتمع العربى من أجل الإعداد للاندماج القومى النهائى.

ولقد خصصت مساحة أكبر فى الفصول التالية لعرض آراء الحصرى وعفلق وغيرهما من المنظرين الرئيسيين، وذلك لتقديم محتوى فكرهم فى إطار البنية الكاملة لرؤيتهم. فالعرض المختصر يمكن أن يوجز آراءهم، لكنه يمكن أن يخفى فى السياق تعقيد وقوة وجاذبية عقائدهم.

واقتفاء لأثر مفكر ألمانى قومى آخر، هو جوهان ج. هيردر، تبنى الحصرى مدخلا ثقافيا للسياسة يتناقض بشدة مع تراث العقد الاجتماعى والقانون الطبيعى اللذين ظهرا فى إنجلترا وفرنسا. وبالنسبة للحصرى، وكذلك هيردر، فإن "الأساس الصحيح للشعور بهوية سياسية جمعية ليس هو القبول بسيادة قوة مشتركة (كما يرى هوبز ولوك وروسو)، بل الانتماء إلى ثقافة مشتركة" (Barnard1969,7) وهذا الفهم للهوية السياسية يتناسب كثيرا مع حالة المجتمع السياسى العربى الذى تتسع فيه رقعة المشترك الثقافى بينما تعانى السيادة السياسية من الانشقاق العميق. ومن هنا، فإن هذه الفلسفة يمكن أن تبرز وجود أمة عربية برغم غياب الدولة العربية الموحدة، وهو مالا يتوفر فى ظل الفلسفات التعاقدية الفرنسية والإنجليزية. ويعد تأسيس واقع الأمة العربية على هذا النحو أعظم إسهامات الحصرى فى الفكر القومى العربى.

وحيث إنه اعتمد الثقافة كأساس لقيام الأمة، فقد اعتبر الحصرى اللغة مصدرا للثقافة. ومن هنا ، فإن تعريفه – وكذلك المفكرون الألمان من أتباع هيردر – للأمة ينطلق، أولا وقبل أى شيء، من سيادة وانتشار لغة مشتركة. والحقيقة أن اللغة عند الحصرى هى الروح الحية للأمة، فـ "إذا ما فقدت الأمة لغتها، وأصبحت تستخدم لغة أخرى، فإن هذه الأمة تفقد حياتها وتذوب تماما فى الأمة التى استعارت عنها لغتها الجديدة" (الحصرى ١٩٤٤، ص٢٧). ولكى يدلل على صحة قناعاته، يستشهد الحصرى بالألمان والإيطاليين حيث تغلب ميراثهم اللغوى على انقسامهم السياسى فى صياغة وإنجاز الأمة. كما يستشهد بالثورات القومية لليونانيين والسلاف وغيرهم من المجموعات اللغوية البلقانية. ويؤكد الحصرى، بتفهم، على أهمية التعليم الإجبارى للغة العربية بهدف استبعاد اللغات الأجنبية فى كافة مستويات التعليم، وفى جميع المجالات الصحفية والأدبية والعلمية. وعلى الرغم من أن بعض القوميين العرب الأوائل كانوا

يستخدمون الفرنسية أحيانا للتعبير عن مشاعرهم القومية (مثل نجيب عازورى فى كتابه (Le reveil de la nation Arabe,1906)، إلا أن رسالة القومية العربية ارتبطت، عند الحصرى، باللغة العربية نفسها ارتباطا لا تنفصم عراه. وهكذا أصبحت القومية مفعمة بمخزون العربية من العاطفة وقوة الإلهام.

وفى مفهوم الحصرى للقومية، يأتى التاريخ فى المرتبة التالية للغة، كمصدر للهوية السياسية والجماعية. فإذا كانت اللغة هى روح الأمة وحياتها، فإن التاريخ هو منبع مشاعرها ووعيها بذاتها. "إن كل أمة تشعر بذاتها وتستلهم شخصيتها المتميزة من تاريخها الخاص" (الحصرى ١٩٤٤، ص٢٨). وهذا الماضى المشترك "يولد شعورا مشتركا ونظرة مشتركة؛ وتطابق فى تذكر أمجاد الماضى ونكباته وتشابه فى الموقف من الحاضر والأمل فى المستقبل" (نفسه، ص ٢٨). على أن الحصرى سرعان ما أدرك أن أكثر ما يهم فى التاريخ، فى هذا الصدد، ليست الحقائق والأشخاص الواردة بكتب التاريخ والمطمورة فى ثنايا الكتب المصفرة القديمة، بل ذلك الماضى الحى وتلك الأشياء القوية وإن لم تبلغ الكمال، والتى تستقر فى أذهان الناس وتشكل فى هدوء، شخصيتهم وسلوكهم. وهو لا يقلل من أهمية الوقائع التاريخية الفعلية فى تعيين حدود الجماعة وإفراز لغة وهوية جماعية مشتركة، لكن الحصرى فى إشارته إلى التاريخ كمصدر ثان للهوية السياسية القومية يركز على جانبه النفسى الذاتى، أى على صورة الماضى فى انعكاسها على الحاضر. والحال كذلك، فإن إصراره على أهمية التاريخ لم يكن موجها إلى المؤرخين المحايدين، بل إلى أولئك الموهوبين من صناع الأساطير القادرين على أن يستخلصوا، من وسط حطام الماضى، بنية فكرية عظيمة ولامعة، تكون بمثابة مصدر للثقة والإلهام للأمة جمعاء.

والحصرى فى موقفه الأقل علمية من التاريخ، وخاصة فى تدريس التاريخ، متأثر بفكر الفيلسوف الفرنسى ارنست رينان الذى كان يقول: "النسيان، بل والأخطاء التاريخية، عوامل أساسية فى تشكيل أية أمة (Renan1882,7) ويدافع الحصرى عن موقفه بالقول بأن التاريخ إنما يقوم على وقائع وعمليات غير محددة، وأن تدريسه يستدعى التلخيص والحذف. وكل ما يطلبه الحصرى هو أن يتم هذا التلخيص والحذف

بما يتفق وشحذ الوعى القومى (الحصرى ١٩٤٤، ص ٢١). وعلى الرغم من أنه كان يتفادى الخوض فى تفصيل التاريخ العربى الطويل، إلا أن مبدأ الحاجة إلى هذا التاريخ والاقتناع، بمعنى من المعانى، بضرورة وجوده كان موضع اهتمام جدى من قبل مؤرخى الحركة القومية العربية الذين جاءوا من بعده. وعلى الرغم من تحذيره من أن الأمة التى تفرط فى لغتها يتهددها الفناء، فقد حذر كذلك من أن الأمة التى تنسى ماضيها وتظل مع ذلك على قيد الحياة، لهى أمة عاجزة ومغيبة. وبالرغم من أن فقدان اللغة ينتهى بالموت، فإن العجز الناجم عن ضياع التاريخ يمكن إصلاحه من خلال استعادة الوعى بهذا الماضى وبنائه من جديد. وكان من المعارضين لتدريس كتب التاريخ الأجنبية فى المدارس العربية، وناشد المؤرخين العرب تعريف الأمة بتاريخها القومى الخاص مثلما تفعل الأمم الأوروبية مع شبابها.

وطوال مسيرته، ظل الحصرى على إصراره بأن اللغة والتاريخ، بما يتمتعان به من أهمية، هما العاملين الأساسيان فى قوام الأمة. وكانت هذه القناعة سائدة فى التراث القومى الألمانى، واستمرت تميز التيار الرئيسى للفكر القومى العربى خلال العقود الأخيرة. لكن الحصرى لم ينكر أثر العوامل الثانوية الأخرى ومنها، على سبيل المثال، الدين. فالدين، شأن اللغة والتاريخ، يخلق شعورا وإيمانا مشتركا يمكن أن يقدم دعامة اجتماعية راسخة. لكنه يحذر من أن تأثيرات الدين فى المجال السياسى ليست واحدة فى كل الحالات. فالميول السياسية تختلف من دين لآخر. وثانيا، يلعب الدين أدوارا تختلف باختلاف الفترات السياسية. ويميز الحصرى بين الأديان القومية، وتلك العالمية. فالأولى قاصرة على أمة بعينها تميزها، تماما كما تفعل اللغة والتاريخ؛ إنه دين مغلق أمام الأمم الأخرى وهو يلحق، من ثم، باللغة والتاريخ كدعامة للهوية القومية والروح القومية. ومن بين هذه الأديان اليهودية، وديانات الدول والمعتقدات الإلحادية، والديانات القبلية التى سادت فى الأزمنة القديمة. أما الديانات العالمية، كالمسيحية والإسلام والبوذية، فهى تتجاوز الحدود القومية لتشمل شعوب كل الأمم، لترسى صلات أسمى وأشمل من تلك التى تقيمها اللغة والتاريخ. والديانات العالمية، وهى تفعل هذا، تقوض المميزات القومية وتحد من تأثير منظومة القيم والمعتقدات التى تقوم عليها

القومية. وفى هذا الصراع بين القومية والديانات العالمية من أجل تنظيم المجتمع، يرى الحصرى أن الأيديولوچيا ولدت منتصرة. وحتى بالنسبة للمسيحية والإسلام، فقد نجحت الديانتان بصورة مؤقتة فى الإبقاء على الإمبراطوريات الدينية المتعددة القوميات، ولم تستطع أى منها، برغم جهودهما الجبارة، جعل اللغة والتاريخ ركائز أساسية للجماعة السياسية. وفى النهاية، تحللت كلا الديانتين إلى مكوناتهما القومية.

وعلى الرغم من أن اللغة تفوق دائما الديانة، كأساس للجماعة، على المدى الطويل فإن تأثير الجغرافيا، كما يرى الحصرى، لا ينبغى تجاهله. فالجغرافيا يمكن أن تلعب دورا تفكيكيا كبيرا فى حال انتشار أمة أو شعب يتحدث لغة واحدة ويجمعه تاريخ مشترك عبر حاجز طبيعى كبير، كالمحيط أو سلسلة جبلية مرتفعة، حيث تتبدد تلك اللغة وذلك التاريخ المشترك فى اتجاهات مختلفة وينتهى الأمر بالتمحور حول قوميتين متمايزتين. كان هذا هو الحال بالنسبة للمحيط الأطلنطى فيما يخص القومية الإنجليزية، حيث خرج منها أمة أمريكية فى أمريكا الشمالية، أو بالنسبة للأسبان أو البرتغاليين الذين أفرزوا قوميات متفردة فى أمريكا الجنوبية. وعلى عكس بعض المفكرين القوميين، يقلل الحصرى من شأن أى من العوامل الأخرى فى قيام الأمم باستثناء الآثار الحادة للجغرافيا. وباستثناء تلك الحالة التى كانت فيها الجغرافيا فاصلا طبيعيا بين الشعوب على مدى القرون، فإن تأثيرها يكون خاضعا لتأثير اللغة والتاريخ. فالمادى يخضع للمعنوى، والطبيعة تخضع للثقافة. وكانت مثل هذه الرؤية ضرورية لتقوية المنظور القومى العربى وذلك لأن الأمة العربية، على عكس الحال فى فرنسا أو إنجلترا أو ألمانيا، تمتد عبر تضاريس طبيعية متناقضة، من صحراء قاحلة كما فى نجد، إلى أحواض خصبة كما فى النيل والفرات، ومرتفعات جبلية كما فى لبنان.

على أن هناك قواعد بديلة للقومية حاول الحصرى أن يثبتها بقوة أشد حتى من محاولاته لإثبات عوامل مثل الدين والجغرافيا، وهى تلك التى ترتكز إلى العرق وإرادة الفرد. فالأول يفرق بين الأمة العربية المنقسمة عرقيا، والثانى يستنكر وجود تلك الأمة على أساس دليل بسيط هو أن الناس يقرون هذه الحقيقة. وفكرة العرق، النابعة من

التحدار المشترك، لم تكن بعيدة أبدا عن أى من المفاهيم الشعبية للقومية لأن الشعب ميال بطبعه لبعث الصلات البيولوچية الشائعة للعائلة فى الجماعة السياسية الأوسع. إلا أن الفكر القومى الألمانى، بدأ برومانسية فيخته "وأرندت" العرقية وحتى التشويهات النازية الكبيرة، وضعت فكرة العرق فى أعلى عليين. ولأن المشاعر العربية كانت متعاطفة تماما مع الألمان بعد انكشاف خداع الإنجليز والفرنسيين خلال الحرب العالمية الأولى، فقد حدث اهتمام واسع بنظريات القوميين الألمان العرقية، وأهم ما فى الأمر أن تلك النظريات قد وجدت صدى واسعا فى عقيدة الحزب الاجتماعى القومى السورى الذى أنشأه انطون سعادة فى منتصف الثلاثينيات. أما الحصرى، فهو يرفض هذه النظريات ويرى ببساطة أن أيا من الأمم، بما فيها الألمانية، ليست نقية عرقيا، بل أنها تتألف، على عكس ذلك، من عدة أصول عرقية مختلفة. وكانت مهمة الحصرى فى انتقاد النظريات العرقية يسيرة بفضل الموقف العقائدى المعادى للعرقية الذى يفرضه الإسلام على المجتمع.

لقد كان باستطاعة القوميين العرب الأوائل القبول، وبصورة غامضة، بمبادئ التعاقد والإقرار والإرادة الحرة، التى انجدلت فى نسيج القومية الفرنسية والإنجليزية والألمانية. ولأن الحصرى كان مبشرا وسط متشككين، فقد كان عليه أن يثبت صحة رسالته عبر مصادر تختلف عما استقر عليه الجمهور. وعداؤه لمناهج الإرادة الحرة والتعاقد إنما تعكس الموقف الألمانى الذى ساد ما قبل ١٨٧٠، والذى كان يستدعى التدليل على وجود أمة ألمانية برغم عدم وجود إرادة جماعية شاملة واضحة فى هذا الصدد. وفى العالم العربى كذلك، كان على الحصرى أن يصارع عقائد قومية متباينة، كالعقيدة المصرية واللبنانية والسورية، وأشكال مختلفة من الجماعات السياسية، مثل طائفية المشرق وقبلية شبه الجزيرة العربية.

وفى نفيه لأولوية الإرادة الحرة فى تقرير القومية، يرد الحصرى على رأى رينان الشائع، فى كتابه **Qu'est-ce qu'une nation?**، والذى يرى "أن وجود الأمة (واسمحوا لى بمثل هذه الاستعارة) إنما هو تعبير يومى عن إرادة الشعب" (**Renan1882,27**). ويسجل الحصرى عددا من الاعتراضات على هذا الرأى. فالإرادة العامة أو الجماعية لا تتحقق

إلا عبر التصويت، وهى عملية لا يمكن أن تفلت من النفوذ والدعاية، وهى لذلك عرضة للتغير الشديد. والحال كذلك، فهل تختلف الأمة كثيرا عن الحزب السياسى الذى ترتهن مصائره بتصاعد وتراجع المشاعر الشعبية؟ "إذا ما قبلنا بأن الأمة هى جماعة من الناس يسعون للعيش معا لإقامة أمة مستقلة، فعلينا أن نتساءل: ما هى الأسباب والدوافع الكامنة وراء مسعى كهذا عند هذه الجماعة؟" (الحصرى ١٩٤٤، ص٤١)، تلك التى تردنا إلى الأسباب الأصلية ـ وحدة اللغة والتاريخ. كذلك يحشد الحصرى الأدلة التاريخية لتدعيم وجهة نظره: هل تعتبر الولايات المتحدة أمتين لأن الجنوب يسعى إلى الانسلاخ عن الاتحاد؟ (نفسه، ص٤١). هل ينبغى الاستيثاق من رأى المصرى قبل الإقرار بمصريته؟ (الحصرى ١٩٥١، ص٥٤).

إن العرب، حسب ما يرى الحصرى، عرب لأسباب لغوية وتاريخية خارجة عن إرادتهم. فكل من كانت لغته الأساسية العربية فهو عربى. وإذا كان هناك من ينكر، أو كان على غير دراية بهويته العربية، فعلينا أن نبحث سبب خداع النفس الغريب هذا، فـ "إذا كان نابعا من الجهل، فعلينا تعليمه، أما إذا كان مصدر ذلك همود الهمة فعلينا أن نوقظه؛ وإذا كان مرجع هذا الأنانية المفرطة، فعلينا أن نربيه ... (لكنه) عربى، شاء أم أبى، وسواء أقر بذلك أم لا" (نفسه، ص٤٥). وشأن الألمان، يؤسس الحصرى وجود الأمة على ضوء الأوضاع السياسية المعاصرة. فالأمة، حتى ولو لم يظهر ذلك على السطح، قائمة وهى تعلن عن نفسها بالتدريج، بصورة طبيعية وحاسمة.

ولم يخامر الحصرى أدنى شك فى النزوع الطبيعى للأمة نحو إقامة دولة قومية مستقلة تحكم نفسها بنفسها. وهو يلاحظ أن الفرنسيين، بعد أن عاشوا طويلا فى دولة قومية موحدة، فقدوا التمييز بين الأمة والدولة، مشيرا إلى استخدامهم لمصطلح **nationalité** للتعبير عن كلاهما. أما الألمان، فهم يعون جيدا الفرق بين الانتماء للدولة **Nationalitat** وبين الانتماء للأمة **volkstum** . وكان الحصرى على وعى تام بأن طريق الانتقال من أمة إلى دولة شاق وطويل. وأن الأمة العربية لا تزال تخطو خطواتها الأولى فى مسيرة طويلة. وهو يعتقد بأن الرحلة فى حاجة إلى التزود برصيد من الإيمان والثقة خلال سنوات التكوين ـ الإيمان بوجود الأمة العربية، والاعتزاز بماضيها،

والثقة فى انتصارها النهائى. وهو يربط بين النضال القومى والمعارك الحربية، حيث تكون معنويات الجنود عاملا حاسما فى تحقيق النصر. فالأمة اليائسة يسهل تعثرها وفشلها، أما الواثقة فهى ترفض الهزيمة وتواصل الكفاح حتى النصر. وبث الثقة فى نفوس الشعب هى مسئولية المؤسسات التعليمية والتى يجب أن تتوجه نحو أكثر فئات المجتمع استعدادا للتشكل، أى الشباب.

كان الحصرى يقلل دائما من ضآلة حيوية الجيل الأصغر من القوميين العرب. فهو يتهمهم بالتطلع إلى الانتصارات السريعة والسهلة، والاستسلام للتشاؤم واليأس (الحصرى ١٩٤٤، ص ٥١). وهو يتوصل إلى أن هذا الضعف إنما يعود إلى المنهج الخاطئ فى فهم التاريخ العربى وعدم الإلمام بتاريخ النهضات القومية الأخرى (نفسه، ص ٥٢). ويرى الحصرى أن الثقة فى المستقبل تنبع بالأساس من تمثل أمجاد الماضى، الذى يحمل بطبيعته قناعة بإمكان تحقيق الأمة لهذه الأمجاد مرة أخرى. لكن التلميذ الذى لا يتلقى سوى الجوانب السيئة من التاريخ العربى - فترات التدهور، وحروب الأسر الحاكمة،والفساد - لابد وأن يتضاءل اعتزازه بأمته ويصبح على قناعة بعدم إمكان أن تقوم من عثرتها. كذلك فمن غير الممكن بالنسبة للشباب الذى لا يعى الهبات الظافرة للأمم الأخرى أن يكون لديه أدنى فكرة عن معنى الصحوة وما يمكن أن تقود إليه. وعلى الجانب التربوى، وفى سبيل تعزيز صحوة الأمة العربية، كان الحصرى يحث على بث الجانب المجيد للماضى العربى فى نفوس الطلاب إلى جانب تزويدهم بتاريخ إيجابى للحركات القومية الأخرى، وبصفة خاصة الألمانية والإيطالية، وكذلك الفرنسية والبلقانية المتعددة.

وقد تزعم الحصرى هذه الدعوة، لتدريس تاريخ عربى انتقائى، بشجاعة ودون مواربة. فما هو مطلوب فى العلم من بحث عن الحقيقة دون قيود حسبما يرى قد لا يكون مطلوبا فى التعليم، حيث الأولوية لصقل شخصية الأطفال ومدهم بالقيم والثقة بالنفس التى تؤهلهم لقيادة المجتمع. ومن بين مقتضيات النضال القومى، تكتسب الحاجة إلى توجيه التعليم أهمية قصوى، وذلك للتعرف فى وقت مبكر على مصادر القوة واليأس، وتحقيق التوافق بين مصالح الأمة وأفرادها، سواء من ولدوا أومن لم يولدوا

بعد. ومصداقا لآرائه، وهب الحصرى الجانب الأكبر من عمله لإصلاح مناهج التعليم على ضوء تلك القناعات، فى العراق أولا ثم فى سوريا بعد ذلك، وسرعان ما اتخذت جهوده طابعا أشمل من خلال ارتباطه بمنظمات الجامعة العربية.

ولم يكن الحصرى يجهل أن تحقيق الوحدة السياسية قد يحتاج إلى مبادرات عسكرية تدعم رؤيته التربوية، لكن أكثر ما كان يعنيه هو نشر فكرة القومية فى المجتمع العربى، بحيث إذا جاء بسمارك أو غاندى المستقبل العربى، وجد أمة مستعدة ومتجاوبة. والحقيقة أنه نادرا ما تحدث عن كيفية إنجاز الوحدة العربية أو الشكل السياسى الذى يمكن أن تتخذه هذه الوحدة. فقد كان يرى فى إثارة هذه القضية المعقدة أمرا سابقا لأوانه، يمكن أن يحرف الأنظار ويثير الخلاف. فالمسألة الملحة بالنسبة له هى، ببساطة، إعداد المجتمع لفكرة الوحدة القومية. أما كيف يمكن تحقيق الوحدة فى النهاية، وأى شكل ستتخذ، فقد كانت مسائل بعيدة. وقد ساعد غموض الجوانب التطبيقية فى قومية الحصرى، من ناحية، فى تجنيبها الانتقادات وإبعادها عن الصراعات السياسية، والسير قدما فى السماح للفكرة القومية بالتجسد فى شكل تنظيم للمجتمع، فى حال إعلان برامج تطبيقية أو اندلاع الصراعات المريرة. ومن ناحية أخرى، أضفى هذا الغموض على الفكر القومى رومانسية ذات جاذبية عاطفية، لكنها لم تستطع أن تكون المرشد السياسى للجماعات القومية عند توليها أمور الحكم فى الخمسينات والستينات. وباستثناء استراتيجيته للتربية، لم يقدم الحصرى أى نوع من الاستراتيجية لضمان قيام دولة موحدة بعد تبنى الجماهير للفكرة القومية، ولا هو حدد المسار الذى يجب أن يحتذيه القوميون العرب فى حال توليهم السلطة.

لقد كان ساطع الحصرى، الفيلسوف والمربى، أول مفكرى القومية العربية الحديثة الكبار. واحتذاء بالتقاليد القومية الألمانية، أسس وجود الأمة العربية انطلاقا من حقائق اللغة والثقافة والتاريخ. وكان هدفه هو إقناع الانتلجنسيا العربية بحقيقة الأمة العربية ونشر الإيمان بانتصارها النهائى. وقد ظل على فهمه التقليدى للقومية، شارحا إياها، ببساطة، كحركة باتجاه الوحدة السياسية. وهو يتحاشى وضع استراتيجية لإقامة دولة عربية موحدة أو مخطط لتنظيمها الداخلى؛ ويتحاشى، بنفس الطريقة، تحديد دور

الإسلام فى الدولة العربية الموحدة. وكانت الفكرة محل قبول كثيرين، لكنها تركت الكثير من الأسئلة دون إجابة. ولا خلاف على أهمية دوره فى الحركة القومية العربية نفسها. وحسب تعبير بسام طيبى، فإن "أهمية ساطع الحصرى إنما تكمن، أولا، فى أن كتاباته كانت انعكاسا أمينا لمرحلة مهمة من التاريخ العربى الحديث وكذلك الفكر السياسى المصاحب لها، وثانيا، أن هذه الكتابات نفسها كان لها أثرها الكبير فى التطورات السياسية التى شهدها الشرق الأوسط. وقد أصبحت أفكار الحصرى جزءا لا يتجزأ من العقيدة السياسية لتلك الدول العربية التى خرجت من عملية تقويض الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية. كما أن تلك الأفكار كانت المبادئ المرشدة للأحزاب والتنظيمات القومية الممثلة للحركة القومية العربية فى زمنها(Tibi1981,173).

ميشيل عفلق : العروبة كبرنامج اجتماعى سياسى جذرى

لكى تفعل الأيديولوجيا فعلها فى المجتمع، لابد أن تمر بعملية عاطفية ومثيرة تتحول عبرها إلى مجموعة من منظومات الاعتقاد والشعارات والرموز الشاحذة والمحفزة. وكما يلاحظ دانيل بيل، فإن "الأيديولوجيا ... دين علمانى" (Bell1960,394)، والدين، أولا وقبل أى شىء، إيمان وعاطفة. ومثلما يفعل المعمارى فى البناء، فإن على الفنان أن يصبح قادرا على بث الحياة والجمال فى الخطوط والزوايا الباردة للأبنية الفكرية. وبالنسبة لفكرة لقومية، فإن "عائد العملية هو تحول نظرة قومية للمثقفين إلى أسطورة قومية تتبناها الجماهير" (Hayes 1960,168). ويجىء المؤرخ السورى الشاب، ميشيل عفلق، على رأس معاصريه من حيث تحويل المفاهيم القومية الجافة التى وضعها الحصرى إلى عقيدة حية وحافزة. فمن خلال الشعارات الصاخبة والقدوة الرومانسية، نجح عفلق وزملاؤه فى ستر عرى الفكرة القومية العربية التى كانت قد شقت طريقها إلى قلوب جيل كامل وأدت إلى عواصف أيديولوجية حادة فى العالم العربى. فالجوانب الروحية والرومانسية للقومية، التى كان الحصرى يعتبرها أمرا جوهريا للغاية والتى تناولها بطريقة منقوصة، حيث كانت العربية لغته الثالثة، أصبحت فى موقع الصدارة عند عفلق وحزب البعث. وعلى الرغم من أهمية كل من الارسوزى والبيطار، إلا أن أفكار عفلق هى التى سادت حزب البعث منذ نشأته وحتى منتصف الخمسينات فى

سوريا وأوائل الستينات فى العراق؛ ففى تلك الفترة كانت عقيدة البعث، بالأساس، "من وضع ميشيل عفلق إلى حد كبير (Batatu1978,730).

ومما لاشك فيه أن الرؤية الشاعرية للحركة القومية من إنجاز عفلق وحده. فعلى المستوى الفكرى، أعاد صياغة الفكرة القومية بحيث تعكس موقفا ثوريا، قويا وتقدميا، يتوافق مع التوترات المتجاوزة القومية التى شهدها الشرق الأوسط العربى فى مرحلة ما بعد الاستعمار؛ مصرا على الإطاحة بالطبقة الحاكمة والالتزام بالاشتراكية كأساس للقومية الجديدة. كما أنه فصل، بصورة أكثر شجاعة، بين الإسلام والسياسة، ونأى بالقومية العربية عن كل من الشرق والغرب. وقد فاق الحصرى فى إضفاء المعنى على الأصالة العربية، مؤكدا على الرسالة الروحية الفريدة للأمة العربية التى عليها الوفاء بها، بعدما قدمت إسهامها الأول، والمتمثل فى الإسلام، فى القرن السابع. وبعض هذه الأفكار لم تكن من وضع عفلق، وإنما تبناها ونسقها بطريقة متسقة وجذابة. وأخيرا، فقد كان عفلق داعية متفانيا، أسفرت جهوده عن قيام حزب سياسى دفع به انتشاره المطرد إلى مقدمة الصفوف فى السياسة العربية، وحمله إلى تولى الحكم فى اثنين من أهم البلدان العربية، هما سوريا والعراق.

ولد ميشيل عفلق فى ١٩١٠، لأسرة مسيحية من الطبقة الوسطى بدمشق. وبعد حصوله على درجات عالية فى المدرسة الثانوية، التحق بجامعة السوربون، التى عاد منها فى عام ١٩٣٣، ليعمل بتدريس التاريخ فى المدارس الحكومية السورية. وقد قاده ارتباطه باليسار الفرنسى واختلافه مع الحكومة السورية والطبقة الحاكمة إلى الالتحاق بالحزب الشيوعى السورى. وبسبب اعتراضه على تأييد الحزب للتحالف الفرنسى – السورى فى ١٩٣٦، الذى ولد ميتا، ويأسه من السياسات الاستعمارية لحكومة ليون بلوم، اليسارية شكلا، ترك عفلق الحزب الشيوعى دون أوهام، وإن ظل على تأثره بعقيدة الحزب وتنظيمه وهو ما سنرى أثره على حزب البعث. كما تأثر أيضا بعقيدة وتنظيم الحزب الاجتماعى القومى السورى الذى كان انطون سعادة قد أسسه لتوه، وسرعان ما عظمت قوته. وكما سبق وذكرنا، فقد أسس عفلق حزب البعث العربى فى أوائل الأربعينات وقاده إلى موقع الصدارة السياسية فى سوريا والعراق. وقد أُجبر

عفلق على مغادرة سوريا فى منتصف الأربعينات، من جانب الجناح العسكرى للحزب هناك، الذى كان يسيطر عليه العلويون، والذى انقلب على الحرس القديم للحزب وشرع فى انتهاج سياسة أكثر يسارية. وقد قضى معظم ما تبقى من أيامه ببغداد، فى حماية نظام البعث الذى استرد السلطة فى ١٩٦٨، وظل الرئيس الاسمى للحزب، لكن دون نفوذ حقيقى سواء على الحزب أو فى الشئون السياسية. وعند رحيله فى صيف ١٩٨٩، أعلنت الحكومة العراقية أنه أسلم قبل وفاته. ومن غير المعروف ما إذا كان ذلك حقيقيا أم أن النظام أعلن هذا ليدعم شرعيته المتداعية فى مرحلة تشهد إحياء إسلاميا. وعلى كل، فقد مات هذا المدرس الضئيل الحجم ذو الموهبة المتواضعة كبطل قومى، وكأب روحى لاثنتين من الدول العربية وللحركة العربية الأكبر.

يؤكد عفلق على أن "الفكر فى حد ذاته قوة تاريخية، قوة ثورية كبيرة (عفلق ١٩٥٩ ، ص١٠٩). وإذا ما تأملنا المسألة على ضوء الصعود المذهل لحلقته المحدودة من المثقفين أصحاب العقول المتواضعة، فإن عفلق لا يكون مخطئا تماما. فما هى، إذن، الأفكار التى وجدت كل هذا القبول من جانب جيل من العرب؟

إن وجود الأمة العربية، الذى ناضل الحصرى بشدة من أجل إثباته، هى، عند عفلق، مسألة لا تقبل الجدل.فـ "القومية العربية عند البعث، هى واقع بديهى يفرض نفسه، دون حاجة إلى نقاش أو نضال، أما مجال الاختلاف وضرورة النضال فهما فى محتوى هذه القومية ... ولهذا لا موجب لأن نناقش فى أننا عرب أم لا، ولكن يجب أن نختار وأن نحدد مضمون العروبة فى المرحلة الحاضرة" (نفسه، ص١٠٢).

واقتداء بتعريف الحصرى للأمة، يؤكد عفلق على أن اللغة هى العامل التوحيدى الأساسى للأمة العربية، حيث تقود وحدة اللغة إلى وحدة الفكر والمعايير والمثل (نفسه، ص ١٠٣). ومثل الحصرى، يرى عفلق أيضا أن التاريخ يأتى بعد اللغة فى تحديد الأمة "كأرضية خصبة يتشكل وعينا على خلفيتها" (نفسه، ص ١٠٣).

على أن عقيدة عفلق القومية تتحدد بالأساس فى المفهوم الفلسفى للانبعاث أو البعث الثقافى القومى. وهو يعتبر أن رسالته الجوهرية هى الدعوة للبعث العربى

الشامل التى من شأنها تغيير كافة جوانب الحضارة العربية - السياسية والاقتصادية والفكرية والأخلاقية - وتقديم إسهام فريد وتاريخى للإنسانية والحضارة العالمية. وهذا البعث هو تكرار مماثل للثورة الروحية والأخلاقية التى صاحبت صياغة الإسلام فى القرن السابع، وإن كان يختلف فى أنه يتجلى بحرية من خلال نظام فريد وغير مسبوق للقيم والمعتقدات والمواقف والمثل، مستلهم من الأوضاع الراهنة الاقتصادية والسياسية والثقافية للأمة العربية. فقد كان الإسلام هو الإسهام الذى قدمته الأمة العربية للإنسانية فى القرن السابع، وعلى الأمة العربية فى القرن العشرين أن تصوغ من وسط معاناتها الحادة عناصر رسالة جديدة للإنسانية. وقد لخص عفلق هذه الفلسفة فى شعار حزب البعث الأساسى: أمة واحدة، ذات رسالة خالدة.

وتشغل وسائل تحقيق هذا البعث فحوى برنامجه القومى. وينبغى وضع أساس هذا البعث العربى من خلال التوجيه الثورى للمجتمع العربى نحو أهداف الوحدة والحرية والاشتراكية.

وبالنسبة لعفلق، فإن الأمم جميعا إما أن تكون فى حالة نمو أو فى حالة تدهور. والأمم القوية تكون مثل الجسم السليم ويكون تطورها الطبيعى نحو المزيد من العافية. أما الأمم المتدهورة، مثل الأمة العربية، فهى مثل الجسد العليل، من الطبيعى أن تتفاقم علته ويزداد مرضه سوءا (نفسه، ص ٧٨). ولا يمكن التخلص من علل الأمة العربية، (الإقطاع، والطائفية، والإقليمية، والرجعية الفكرية) ، بدون الإطاحة الثورية (عفلق ١٩٥٨ ، ص ١٠). وأى إصلاح وسطى لن يؤدى إلا إلى تمييع الأمور والمزيد من التدهور والانهيار.

ويعتمد نجاح الثورة على حدة ونقاء الكفاح بين أقليتين، أقلية رجعية تتمسك بالأوضاع العربية القائمة تحت دعوى أنه ليس بمقدور العرب تقديم المزيد، وأقلية أكثر تقدمية تعتقد بأن الوضع القائم يحجب الإمكانيات الحقيقية للأمة العربية وحيويتها المحتجزة. الأولى تلتقى مع القوى الاستعمارية وأعداء الأمة العربية وتدعم الفساد والطغيان والتخلف، بينما تحمل الأخرى مصالح الأمة فى قلبها (نفسه، ص ٢٦). ولكى

يتحقق النجاح، فإن على الأقلية التقدمية، التى يمثلها حزب البعث، أن تتمسك بطريقها الثورى الذى لا يعرف المساومة. (عفلق ١٩٥٩، ص ١٧٥). وعلى تلك الأقلية ألا تتسامح مع الرجعيين وإلا انتهكت طهارة رسالتها على يد الفساد النهم لخصومها (نفسه، ص ١٦٦). فالاستقرار العقائدى والتلاحم أمران ضروريان لنجاح الكفاح. وفى النهاية، فإن التغير سوف يحدث كنتيجة جدلية لتفاقم التوترات بين التقدميين والرجعيين.

وعلى غرار المثال الشيوعى، فإن نجاح الثورة القومية يعتمد على قيام حزب طليعى يقود النضال، حيث أن تلك الثورة ليست نتيجة حتمية مقررة سلفا. إنها هدف يحتاج إلى نضال عنيد وطويل. والبعث هو الحزب الطليعى. وهدفه الأول هو تخليق العربى الجديد داخله؛ يولد من رحم التدهور الراهن، لكنه يمثل الخلاص النهائى منه (نفسه، ص ٧٢). والمهمة هى تربية عربى الغد كى يهزم عربى الأمس. وقد وجد عفلق فى الشباب أرضا خصبة. فهم، على عكس الكبار، أكثر استعدادا لتقبل الفضيلة والبطولة ويتحلون بالبراءة النقية اللازمة، ولم تلوثهم السياسة والمصالح الخاصة والنظرات البالية (نفسه، ص ٣١،٣٧). وكانت بيئة الشباب على عهد عفلق جاهزة للتنوير، "كانت مدفوعة إلى الفهم والتساؤل بفعل أخطاء وادعاءات السياسيين" (نفسه، ص ٢٩).

على أن الخطر يكمن فى أن خداع الشباب يمكن أن يدفعهم إلى هجر الفضائل المدنية والقومية ووقوعهم أسرى الولع بالكسب الفردى والمتع الشخصية بالصورة التى يراها عفلق حوله فى كل مكان. هذا السلوك الفردى قد يكون له معنى فى الدول المصححة، حيث نجحت الثورة القومية فى تحقيق الانسجام بين المصالح الفردية والقومية، أما فى الأمم المتخلفة، مثل الأمة العربية، فإن المصلحتين، بفضل أوضاع مرحلة ما قبل الثورة، فى حالة تناقض عميق. وتقدم الأمة العربية، والذى يعنى الثورة، يحتاج تضحيات كبيرة من الأفراد، والتضحيات تحتاج إلى انضباط تام وولاء شديد. وهكذا، فإن مهمة الحزب هى تقديم صورة حية، لجيل الشباب، للمجتمع المثالى الذى يعبر عن مصالحهم والذى يجب أن يكافحوا من أجله (نفسه، ص ٧٣). هذه الرؤية

ينبغى أن تكون دليلا ومعيارا للعمل والولاء، لأن البيئة المعاصرة تعج بالفساد والمساومة والفوضى بصورة تدفع إلى الإحباط واليأس. وعلى الحزب أن ينشئ جيلا جديدا من العرب يتمتع بالثقة فى النفس. وإذا ما استطاعت الأمة تخريج هذا العربى الجديد الذى يمكنه تجاوز ذلك الواقع المتردى، فمن المؤكد أنها تستطيع تجاوز أوضاعها (نفسه، ص٧٤). وإيمان الجيل الجديد بإمكانيات الأمة يجب أن ينبع من حقيقة أن هذه الأمة هى التى أنجبته.

وبالنسبة للحزب نفسه، فإن تنظيمه يجب أن يتحدد على ضوء مهمته العامة فى إيقاظ وعى أعداد متزايدة من أفراد الأمة بالفلسفة القومية الجديدة وما تمثله عناصر الرجعية والتخلف فى المجتمع من تحد (نفسه، ص١٨٩،١٩١). فمهمة الحزب، فى جوهرها، هى إنشاء نواة مجتمع المستقبل. إنه تعبير عن أفضل ما فى الأمة العربية وأكثره أهمية، وهو صورة مستقبلها ومثاله (نفسه، ص ١٥٤). وينبغى، فى البداية، عدم تجنيد الجماهير فى الحزب. فعلى غرار القوميين الألمان فى أوائل القرن التاسع عشر، كان عفلق يشعر بضرورة التوجه برسالة الحزب أولا نحو النخبة المتعلمة وتمثلهم لها، مع إعطاء الأولوية لشباب تلك النخبة. لكن مع اقتراب لحظة المواجهة مع القوى السائدة، فإن الحاجة تتزايد إلى حشد ما يكفى من أسباب القوة السياسية والاقتصادية. هنا، يصبح التأييد الشعبى حاسما. يضاف إلى هذا أن نجاح الثورة يعتمد على قدرة الطليعة على زحزحة الطبقات القديمة من مواقع السيطرة السياسية. وينبغى أن تتحول الحركة السياسية الاجتماعية الاقتصادية الروحية العامة، لحظة القرار، إلى ثورة سياسية؛ من هنا فإن الحزب هو حزب "سياسى" فى المقام الأول، بالرغم من عنايته المفترضة بالبعث الاجتماعى والثقافى. وكما يوضح عفلق، فإن السياسة، بالرغم من كونها مجرد "وسيلة ... هى أكثر الأمور جدية فى المرحلة الحاضرة" (نفسه، ص ٣٠٢).

إن الهدف من الاستيلاء على السلطة فى الفكر الشيوعى هو تهيئة الشروط السياسية والمادية لتوفير الأساس الضرورى لانبثاق شعب شيوعى ومجتمع شيوعى؛ أما فى الفكر البعثى، فالهدف من الاستيلاء على السلطة هو تهيئة الظروف السياسية

والمادية لتوفير الأساس لظهور العربى الجديد والتعبير عن الروح العربية عبر نهضة متألقة تفيض بنورها على الإنسانية جمعاء. وشرط هذه النهضة، التى تحوى وتمثل سمات المنظور البعثى للمستقبل السياسى - الاجتماعى، هى: الوحدة والحرية والاشتراكية.

ومنذ أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات كانت فكرة الوحدة العربية قد راكمت تاريخا محددا فى سوريا عفلق، بدءا بالثورة العربية فى ١٩١٦ ومرورا بهبات النخبة السورية السائدة ضد الفرنسيين. من هنا، كانت مهمة عفلق الرئيسية هى إعادة تأويل مقولة الوحدة العربية، بفك ارتباطها بالطبقة الحاكمة، وتقديمها فى صيغة تقدمية وثورية. فشن الهجوم على "أوهام الملوك والإقطاعيين الذين يفهمون الوحدة باعتبارها تجميع التخلف مع التخلف والاستغلال مع الاستغلال والأعداد مع الأعداد مثل الأغنام" (عفلق ١٩٥٨، ص ١٧٥). والحقيقة، كما يرى عفلق، أن الفهم الرجعى للوحدة العربية هو الذى جعل "النضال من أجل الوحدة بلا روح" (نفسه، ص ١٧٥). بل أنه وصل إلى حد التقليل من نموذج الوحدة القومية الألمانية التى كانت تحتل مكانة أساسية فى الفكر القومى العربى خلال فترة ما بين الحربين التى سادها التعاطف الشديد مع الألمان، مشيرا إلى أن بسمارك وحّد ألمانيا تحت سيطرة الطبقات الرجعية والإقطاعية، وهى وحدة لم تسفر إلا عن اشتداد وطأة خضوع الشعب الألمانى والتمكين لظهور أسوأ أشكال الطغيان والقمع فى العصر الحديث. وإذا ما احتذت الأمة العربية بهذا النموذج، فإنها لن تجنى إلا سيادة الطبقات الرجعية وتعميق عبودية العقل العربى والروح العربية (نفسه، ص ٤١).

إن الثورة التقدمية، كما يرى عفلق، هى الإمكانية الوحيدة أمام الأمة. والوحدة، والنضال فى سبيل تحقيقها جزء لا يتجزء من هذه الثورة. وفصل الكفاح فى سبيل الوحدة عن الثورة الاجتماعية يضعف كلا الحركتين. إذ ينبغى إنجاز الوحدة العربية والثورة الاجتماعية معا، لأن الطبقة العربية الرجعية الحاكمة المستفيدة من الإبقاء على الأوضاع القائمة، معادية للتغيير السياسى - الاقتصادى الذى تحدثه الوحدة العربية الحقيقية، ولا يمكن للثورة الاجتماعية أن تنجز مراحلها التالية إلا إذا شاركت فيها

الأمة العربية بأكملها. فالثورات القطرية فى دولة عربية أو أخرى يمكن أن تحقق بعض النجاح الثورى، لكنها تواجه بعقبات قلة عدد السكان، والموارد المحدودة، والمناخ المعادى المحاط بأعداء التقدم من جميع الجهات. ولكى تتفجر طاقاتها كاملة، فإن على الأمة العربية ككل أن تعيش وتتنفس كعضو متحد. فالوحدة العربية، بمعنى من المعانى، هى سبب ونتيجة، معا، للثورة القومية التقدمية (عفلق ١٩٥٩، ص ٢٣١).

ويتجلى هذا الفهم الراديكالى للوحدة العربية بوضوح فى موقف عفلق الانتقادى من الجامعة العربية، التى تأسست فى ١٩٤٥، حيث يتهمها بتكريس المصالح القطرية ونفوذ الطبقات الرجعية الحاكمة، وهو ما يضاعف من مشكلات الأمة العربية (عفلق ١٩٥٨، ص٢٠). ففى عالم عربى تحكم معظم دوله أنظمة رجعية، كان على عفلق أن يتبع أسلوبا اختياريا وتدريجيا لتحقيق الوحدة العربية. فالبلاد العربية التى أطاحت بالطبقات الرجعية لها أن تتحد، وكذلك البلاد التى فى طريقها للتخلص من طبقاتها الرجعية ينبغى أن تلتحق بالدول التقدمية المتحدة. وعلى جميع البلاد المتحررة أن تساعد غيرها من البلاد حتى تنال حريتها، لعلمها التام بأن التقدم الحقيقى لن يتحقق حتى تتحرر كل الشعوب، وحتى يمكن للأمة العربية أن تسعى نحو مستقبلها بسلامة وحيوية العضو الواحد.

كانت الحرية من المفاهيم الأثيرة فى فلسفة عفلق القومية. فتحقيق وتجسيد الإمكانات الروحية للأمة لا يتأتى إلا عبر التطوير والتمازج غير المحدود بين الأفراد. فالثقافة والقيم لا يمكن فرضها من أعلى، بل تنمو فقط إذا ما توفر لها مناخ الحرية والتحرر. والسيطرة السياسية، سواء كانت فى شكل استعمار أو استبداد محلى، هى عدو للتقدم كما هو الحال بالنسبة للسيطرة الروحية والمعنوية للدين ومنظومات القيم المتخلفة. وهدف الحزب هو الوقوف كحاجز، ليس فقط بين الأمة وقامعيها من الأجانب بل وبين الشعب وطغاته، وبين الفرد والقواعد القمعية للدين والعادات والتقاليد. والغرض من ذلك هو إنقاذ الروح من أشكال الكبح كـ "وسيلة لإطلاق مواهبنا الخلاقة وطاقاتنا الإبداعية، حتى نبلغ أهدافنا وأهداف كل كائن إنسانى، أى الإنسانية الكاملة" (عفلق ١٩٥٩، ص ٢٠٦). فـ"الحرية ليست شيئا كماليا فى حياة الأمة، بل إنها أساس هذه الحياة وجوهرها ومعناها" (نفسه، ص ٣١٩).

لكن عفلق يتردد فى إيضاح ترتيبات المؤسسات السياسية التى يمكن أن تضمن هذه الحرية للفرد على أكمل وجه. فقد اقتصر على حزب ثورى مناضل على الطراز اللينينى، يقود النضال الثورى ويستولى على السلطة السياسية لمواصلة التحول الثورى للمجتمع من خلال تغيير أسسه الاجتماعية - السياسية والثقافية من أعلى. فللحزب دوره النضالى الطليعى، ومن هنا، وحتى يصل المجتمع إلى درجة كافية من التطور، فإن على الحزب، بالرغم من أقليته العددية، أن يمارس سلطاته حتى لو كانت سياساته تلقى المعارضة من جانب الأغلبية. وكما فى النموذج الشيوعى، فإن المفترض فى الحزب أنه يدرك المصالح "الحقيقية" للشعب ويصونها، بينما الشعب، المخدوع والمغرر به من قبل مضطهديه وبفعل الزيف والجهل المفروضين عليه، غالبا ما يكون أداة غير واعية ببؤسه الخاص. ولا يمكن تحقيق الحرية، حسبما يرى، من خلال الوسائل الدستورية المعرضة للنفوذ الهدام للرجعيين والمستغلين، وإنما من خلال تصدر الحزب الذى يتخذ من الحرية موقفا إيجابيا وثابتا. وبمعنى ما، فإن الحرية لا تتحقق من تلقاء نفسها، وإنما هى مرهونة بإرادة الحزب.

وباختصار، فإن مفهوم عفلق البعثى للحرية لم يكن هو المفهوم الليبرالى لمجموعة من الحقوق والواجبات المستقرة فى ظل نظام سياسى ديموقراطى، وإنما هى شكل استبدادى للحكم السياسى من المفترض أن تتمتع فيه حريات الفكر والتعبير والصحافة، وغير ذلك، بحماية الحكومة وتخضع لرقابتها، أما مناهضة القوة السياسية فلا وجود لها. وهشاشة الحرية فى نظام سياسى شمولى كهذا أمر واضح تماما، ولا يتعرض عفلق لهذا الخطر بالتفصيل.

كان عفلق شديد التأثر بالرسالة الماركسية. وهو، على المستوى الفلسفى، يعتبر تأكيد الماركسية على أهمية الظروف الاقتصادية المادية فى الحياة السياسية واحدا من أعظم مكتشفات العصر الحديث (نفسه، ص ٨). وعلى المستوى السياسى العملى، كان يرى أن التقدم الذى أحرزه الشيوعيون والاشتراكيون فى المجال السياسى إنما يعود إلى وقوفهم بجانب الطبقات الدنيا. فالغد ليس ملكا للطبقة العليا الحاكمة، وإنما للطبقات الدنيا الصاعدة؛ وعليه، فإن على القومية، لكى تحقق النجاح، أن ترتبط بتلك

الطبقات برباط لا ينفصم. وكثيرا ما كان يردد: "لم يأت تفكيرنا الاشتراكى من الكتب، من الأفكار المجردة، من النزعة الإنسانية العامة، النابعة من مجرد شعور بالشفقة، وإنما أتى من صميم الحاجة" و"كان اكتشاف دور الطبقة العاملة العربية فى هذه المرحلة التاريخية من حياتنا بدافع الدفاع عن البقاء" (نفسه، ص ١١٦). وهو يسلم بأن ماركس كان على حق عندما قال بأن الطبقات هى القوة الرئيسة فى التاريخ (نفسه، ص٢٢٢)، لكنه ينحرف عن الخط الماركسى باتجاه الصيغة القومية عندما يقول بأنه، فى العالم العربى، تندرج الأمة جمعاء، بكل طبقاتها، فى النضال من أجل الانتصار على الهيمنة الرأسمالية للقوى الأجنبية. فالصناعة الرأسمالية المحلية لم يكن لها وجود تقريبا، والأمة جمعاء كانت خاضعة اقتصاديا للغرب الصناعى. فما كان يعد فى أوروبا نضالا طبقيا، كان فى العالم العربى نضالا للأمة كلها من أجل الاستقلال الاقتصادى والسياسى. وهكذا، فإن الثورة القومية والثورة الاشتراكية تعتبران شيئا واحدا فى العالم العربى (نفسه، ص ٢٠٣).

ولا تتوقف انتقادات عفلق للاشتراكية الماركسية عند هذا الحد. فبينما تؤكد الاشتراكية على أهمية العوامل المادية فى الحياة السياسية والأخلاقية، يتهم عفلق ماركس بالمبالغة فى اكتشافه بوضعه كحقيقة أولى وأخيرة فى الحياة الاجتماعية. والماركسية تحصر الحياة فى جانب واحد من جوانبها، وذلك بتبنيها للفلسفة المادية (نفسه، ص ٩٧٨). وهى بذلك تتجاهل العوامل الروحية للوجود الإنسانى، وتفشل فى التعرف على أعظم قوة اجتماعية روحية فى العصر الحديث، وهى القومية. وشأن كل القوى الروحية، فإن القومية الحقة هى قوة إيجابية ومحفزة؛ وبتجاهلها غرقت الماركسية فى نظرة روحية سلبية وكريهة وحاقدة. ويرى عفلق أن الأمم الدنية ذات الهوية القومية الضعيفة أو صاحبة التاريخ الأقل إشراقا يمكن أن تتقبل الخط الماركسى، لأنها ليس لديها ما تفقده فى سبيل الروح القومية، أما العرب فلهم تراث عظيم ينأى بهم عن اتباع فلسفة مادية أممية (نفسه، ص ١٩٧).

وشأن الوحدة والحرية، كانت الاشتراكية فى فلسفة عفلق هى، أولا وأخيرا، وسائل لتحقيق الانبعاث النهائى. فبينما تتيح الوحدة للأمة التوحد العضوى، وتقدم لها

الحرية اللازمة للنهوض، توفر الاشتراكية الشروط التى تضفى المعنى على الحرية السياسية والثقافية. أما بالنسبة لسوريا، فيرى عفلق أن الديموقراطية الدستورية لا تعنى الكثير فى بلد يسيطر على اقتصاده شكل شبه إقطاعى. فالعلاقات الاقتصادية الفلاحية تشوش على حريته السياسية المفترضة وتعوقها. فالحرية لا تعنى الكثير لشعب يلجمه الفقر والجهل. من هنا، تصبح الاشتراكية وسيلة لتحرير الفرد وإطلاق الحيوية المحتجزة للأمة. "إن ما أسعى إلى تحقيقه عبر الاشتراكية ليس هو تشييد المصانع بل تشييد الحياة. ليس هدفى النهائى هو توزيع الغذاء بالعدل، بل تمكين كل فرد من إطلاق قواه ومواهبه" (نفسه، ص ٢٥). فالاشتراكية هى "وسيلة لإشباع الحاجات الحيوانية للإنسان حتى يتمكن من مواصلة واجباته ككائن بشرى" (نفسه، ص ٢٦). فعبر تحقيق المساواة الاقتصادية يمكن "القضاء على كافة الامتيازات، والاستغلال، وسيادة جماعة على أخرى" (نفسه، ص٩٥). من هنا، فإن الاشتراكية تكون الشرط المادى للتحرر. إنها لا تتعارض مع القومية، بل هى جزء لا يتجزأ منها.

ولم يكن عفلق، بحال من الأحوال، مفكرا اقتصاديا. وكان فهمه للاشتراكية مبسطا. فهى عنده، بالأساس، نظام يضمن تدخل الدولة من خلاله توزيع عادل للثروة، كأساس لتحقيق المساواة والعدل. فالمشروعات الكبيرة، وكذلك تحديد الأسعار والأجور، ينبغى أن تكون بيد الدولة. كما ينبغى عدم المساس بوضع الملكيات الفردية الصغيرة والمواريث الفردية. وعلى عكس ما هو قائم فى الفكر الشيوعى، فإن دور الدولة فى الاقتصاد هو، بالأساس، دور توزيعى وهى لا تمثل، بالضرورة، الطبقة العاملة أو أى طبقة أخرى. إنها، ببساطة، قوة تقدمية تقوم بدور الوساطة وتضمن العدالة الاقتصادية.

وينطوى استخدام عفلق لتعبير "الاشتراكية العربية"، على عدة عناصر هامة. فهو يعنى أن الاشتراكية تنسجم مع نوع معين من القومية وتخضع لمتطلباته، وهو فى هذه الحالة، القومية العربية. والأهم من هذا أن عفلق يرى أن هذه الاشتراكية هى تعبير أصيل عن روح المساواة الإصلاحية العربية. وإن الروح التى حملت محمدا (ﷺ) على إصلاح المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية هى نفسها التى تحفز البعثيين المحدثين

لتغيير واقعهم المعاصر. فالاشتراكية هى تعبير عن عدالة اقتصادية لصيقة بالروح العربية وأصيلة فيها. من هنا، فإن هذه الاشتراكية، فى أعماقها، تعبير عربى أصيل.

ومن غير المستعصى أن ندرك مدى البراعة فى المزج، على مستوى الاستراتيجية السياسية، بين تلك القضايا الشعبية الثلاث: الوحدة، والحرية، والاشتراكية. فعن طريق تبنى هذه المبادئ الثلاثة، كان بمقدور عفلق أن يحقق السيادة للبعث وسط التيار السياسى التقدمى. وجدير بالذكر أن الحصرى كذلك كان معنيا بتوسيع الدعوة إلى رسالته، لكن بينما قنع الحصرى بتبيان عدم تعارض دعوته سواء مع اليمين المتدين أو اليسار الشيوعى، تقدم عفلق خطوة أكثر فاعلية باستبعاد النقيضين وتقديم فلسفة تخاطب الوسط العريض، وتؤكد على احتواء القومية على كل أهدافه وضرورتها لتحقيق هذه الأهداف. ومن هنا، استطاع عفلق تجميع كل الاتجاهات التقدمية للوسط العربى وتعزيز قوة الحركة القومية عبر تنويع وتقوية مصادر دعمها. فقد استبعد من الساحة القومية العربية الشيوعيين والمؤسسة الدينية ودعاة الإحياء الإسلامى، بينما حشد داخلها القوميين العرب والليبراليين والاشتراكيين، وجميع المعادين للشيوعية تقريبا، وغير المتدينين من معارضى الأوضاع القائمة. وقد أثبت هذا التحالف الوسطى قوته الكاسحة خلال الخمسينات والستينات.

ومن الصعب علينا فى هذا التحليل غير المترابط لفكر عفلق أن ننقل الموسيقى والانفعالات التى تعبق بها أعماله .. الجمل ذات الجرس، والاستعارات المشرقة، والشاعرية الكثيفة. فقوة إسهام عفلق فى القومية العربية تعود، إلى حد كبير، إلى طريقته فى صياغة أفكاره. وكما يلاحظ جورج سوريل، فإن "صنمية الكلمات تلعب دورا كبيرا فى تاريخ الأيديولوجيا" (Sorel 1950,53). وكان عفلق صائغا للكلمات على قدر كبير من الموهبة. وقد أصبح وعيه بالقوة السياسية للغة العربية ركيزة أساسية فى سطوة القومية العربية على قطاعات كبيرة من الناس. وكما يرى فؤاد عجمى، فإن "اللغة ذات السطوة كانت أحد الأسلحة الرئيسية للعروبيين فى القاهرة ودمشق؛ فهى تثير وتخلق الانطباع بالقوة الكبيرة والإنجاز" (Ajami 1981,26).

ومن الناحية الفكرية، لم يكن إسهام عفلق الأيديولوجى خلاقا، ولم يخلو من تناقضات واختلالات داخلية. فهو يسخر الدعوة الإسلامية لخدمة حركة القومية العربية، لكنه لا يحل التناقض الواضح بين نظرته هو العلمانية والمنظور الدينى للإسلام. كما أنه يضع الاشتراكية فى القلب من رسالة القومية العربية، لكنه يفشل فى توضيح ما تعنيه هذه "الاشتراكية العربية" عندما تتحول فى التطبيق إلى مبادئ اجتماعية واقتصادية. وحسبما يرى بطاطو، فإن "الصعوبات المنطقية التى تتجاهلها أيديولوجيته لا تعود فحسب إلى طابعه الرومانسى، بل وإلى انتقائيته غير المنضبطة كذلك؛ فأفكاره خليط من القومية الإنسانية بالأساس، مع بعض جوانب فردية التنوير، وديموقراطية اليعاقبة، ومثالية الشباب عند مازينى، ومنظور ماركس الطبقى، ونخبوية لنين، وفوق كل ذلك، جرعة قوية من الروحانية المسيحية مع فهم قومى للإسلام" (Batatu 1078,730-31).

جاذبية القومية العربية وديناميتها الاجتماعية

لم يشهد العالم العربى ازدهار الأيديولوجيات القومية خلال مراحل التحديث الوسيطة. ففى العالم النامى، تمثل القومية وسيلة لتكوين منظور وطنى وعلمانى وتقدمى للغرب، ثم تعيد صياغته فى شكل محلى لتستخدمه كسلاح فى مواجهة هيمنة الغرب. إنها وسيلة للمزاوجة بين أفكار ومبادئ الغرب، وبين رموز وبنية – هوية الثقافة المحلية. وليست القومية العربية استثناء فى هذا الصدد. فقد كانت هى الباب الذى دخل من خلاله التحديث الأوروبى إلى العالم العربى. وكما يلاحظ كمال كربات، فإن "الأيديولوجيا فى الشرق الأوسط ... تمثل وظيفة فكرية فى إطار الخطة العامة للتحديث. إنها تقدم أفكارا جديدة من خلال تحويل هذه الأفكار إلى قيم وأشكال ملائمة للتعبير، وتدعى فى النهاية أنها تقدم أيديولوجيا قومية جديدة .. برغم طابعها الانتقائى. ويسهل (هذا) المزيد من الاستعارة للأفكار والقيم من ثقافات أخرى مع تفادى المعارضة الداخلية ... إنها تضيف عناصر اقتصادية واجتماعية وسياسية جديدة عن طريق إدخالها إلى الفكر (Karpat1982,xxii).

ولقد شهدت معظم المجتمعات العربية، فى ظل الأنظمة القومية العربية، تغيرا لا يمكن إنكاره بفضل الإصلاحات الكاسحة للنظم التعليمية والاقتصادية والاجتماعية. لكن نجاح القومية العربية إنما يعود إلى ربط منظريها بين المثل والإصلاحات التقدمية

التى تتطلع إليها الشعوب، وبين أساطير رومانسية يفتقدونها. إنها وسيلة لربط المستقبل بالماضى؛ والغرب بالشرق. وكانت القدرة على تجاوز تلك الفجوة، واستيعاب المتناقضات، ولو بصورة مؤقتة، هو مفتاح نجاحها كإيديولوجيا.

القومية العربية المحافظة : فى الفصل الأول من الكتاب، أشرت إلى أن الأيديولوجيات مدينة بجانب كبير من وجودها للدور الذى تلعبه فى إشباع حاجات سيكولوجية خاصة للأفراد الذين يعانون ضغوطا اجتماعية وثقافية حادة. كما أكدت على أن الأيديولوجيات، فى العالم النامى، يمكن أن توفر شعورا بالهوية، ووسيلة الهروب من الفوضى الفكرية والمعنوية، ومنظومة لتنفيس العدوان بصورة صحية. ويمكننا أن نطلق على هذا: الملجأ السيكولوجى للأيديولوجيا، وذلك لتوضيح طبيعتها غير الواعية والباثولوجية النسبية. لكن ينبغى ألا نخلط بين ذلك وبين التوجه المصلحى الواعى لمجموعة أو طبقة بعينها. فالأخير يتصل، بالطبع، بماركس، بينما يتصل الأول بنظرية الضغوط، كما سبق أن أوضحنا فى الفصل الأول.

وعلى عكس القومية العربية الراديكالية، فإن الدعوة للقومية العربية المحافظة يمكن فهمها بصورة أفضل على ضوء اعتبارات المصلحة، لا على ضوء تلك الضغوط السيكولوجية الحادة. ويعود ذلك إلى أن الفاعلين الأساسيين لهذه القومية العربية جاءوا من طبقة تتمتع بزخم اجتماعى واقتصادى وثقافى معتدل نسبيا، ومن هنا فإن حاجاتها السيكولوجية لم تكن حادة. وكان ملاك الأراضى من السنة، والقطاعات العليا من البيروقراطية وتجار المدن السورية هم الركيزة الطبقية للقومية العربية الأولى. وكانت هذه الطبقة تحتل، تقليديا، قمة الهرم الاجتماعى فى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، والتى أقلقها تطورات الحرب العالمية الأولى، وكان عليها أن تتلاءم مع فقدان الهيمنة التركية – العثمانية وترتب أوضاعها على ضوء قيام الدولة العربية بقيادة فيصل، ثم مع تشظى نظام الحكم السورى فى ظل السيطرة الفرنسية بعد ذلك. وقد ظل وضعها الاجتماعى والاقتصادى والثقافى على حاله نسبيا، بالرغم من التغير الكبير الذى طرأ على هوية وبنية النظام السياسى الذى كان عليها أن تحكم فى إطاره. وعلى عكس الطبقة الوسطى الجديدة التى شكلت العمود الفقرى للقومية العربية

الراديكالية فى أعقاب ١٩٤٨، فإن أعضاء هذه الطبقة العليا التقليدية فى سوريا لم يعانوا مثل ذلك الاضطراب والتخبط الناجم عن التحولات السريعة والحراك الاجتماعى الكاسح رأسيا وأفقيا. فقد كان أعضاء الطبقة العليا السورية ينعمون باستقرار راسخ ناجم عن منزلة أسرهم وطبقتهم ودورها التقليدى المعتاد فى المجتمع والسياسة والاقتصاد. فلم يكن هناك بحث ملحف عن هوية أو طلب ملح لدور، بل إعادة تحديد لمبادئ سياسية معينة والقبول بالتكيف مع اضمحلال وسقوط الدولة العثمانية وظهور أطر سياسية بديلة. لكن من المهم أن نلاحظ أنه من بين الطبقة المهنية والثقافية، والتى كان معظمها يؤيد قومية الطبقة العليا العربية قبل الحرب العالمية الثانية، بدأ ظهور عناصر الطبقة الوسطى الجديدة، خلال العشرينات والثلاثينات، والتى صعدت إلى السلطة فى الخمسينات والستينات. لكن هذه الطبقة المهنية الصاعدة لم تلعب سوى دور ثانوى فى تلك الفترة.

إن القومية العربية المحافظة تعكس مصالح الطبقات العليا التى تبنتها. فأولا، كان لأعضاء طبقة ملاك الأراضى والتجار السائدة مصلحة فى توحيد المدن والمناطق السورية التى تتواجد فيها مصالحهم تحت قيادتهم؛ وهو ما يتماشى مع العروبة التى تناهض النفوذ الأجنبى ومع برنامج الوحدة العربية المعبر عن الوحدة السورية فى سياق بلاغة الوحدة العربية الحماسية. ثانيا، تستدعى مصالحهم الثابتة فى الوضع الاجتماعى السائد آنذاك برنامجا اجتماعيا محافظا يبقى على سيادتهم. والحقيقة أنهم لم يقدموا سوى القليل من الحلول المحددة للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية التى يعانى منها الشعب السورى. وقصروا فاعليتهم السياسية على "الاحتجاجات الشعبية العارضة، والدبلوماسية، والنشاطات الإقليمية والدولية"، بديلا عن الكفاح الثورى المسلح (Khoury1987,620-21) ثالثا، كان ائتلاف هذه الطبقة الحاكمة من شبكة من العائلات الموزعة على عدة مدن ترتبط ثرواتها بمصير مشترك يستدعى نظاما سياسيا ليبراليا دستوريا برلمانيا، يصون حرياتها السياسية وملكيتها الخاصة ويمكنها من السيطرة الواسعة والشرعية على الحكم. رابعا، ولأن أعضاء هذه الطبقة "تلقوا تعليمهم فى مدارس مهنية حديثة ... وخبروا الفروع الجديدة للإدارة العثمانية ... وخاضوا

تجارب سياسية متشابهة ... فى الأحزاب السياسية والجمعيات السرية، فى دمشق وبيروت والقاهرة وباريس، قبيل الحرب العالمية الأولى، وبعدها فى مملكة فيصل العربية قصيرة العمر، فقد كانوا يتمتعون بنظرة علمانية متحررة من التأثير الدينى لطائفة العلماء، المكبل بالتقاليد" (Khoury 1978,620) وهذه الصلات، بالطبع، ليست قوانين ثابتة للعلاقة بين السبب والأثر، وإنما هى تبين الرابطة الهامة والمؤثرة بين المصلحة والأيديولوجيا.

ومن المؤكد أن القومية العربية المبكرة كانت تلبى قدرا من الاحتياج السيكولوجى للطبقة الوسطى الجديدة التى تبنت القومية العربية الراديكالية فى الخمسينات والستينات. والأهم من ذلك أنها قدمت هوية علمانية عربية فى مواجهة فوضى الهوية الناجمة عن انهيار الدولة العثمانية. فقد استبدلت مبادئ الجماعة الدينية بمبادئ لجماعة ثقافية عرقية. والحقيقة أن القومية العربية المبكرة نجحت تماما فى هذا المجال، حيث استطاعت الصمود خلال فترة ما بين الحربين وجرى تبنيها فى النهاية من قبل القوميين الراديكاليين، واعتمادها كعنصر أساسى من عناصر الفكر السياسى العربى الحديث حتى السبعينات والثمانينات، عندما واجهتها التحديات الخطيرة والمتمثلة فى الصحوة الإسلامية. على عكس ذلك، لم تقدم القومية العربية المبكرة الكثير لمواجهة الاضطراب الفكرى والمعنوى الذى سبق أن تعرضنا له فى الفصل الأول. فعلى عكس الشيوعيين أو القوميين العرب الراديكاليين، كان هؤلاء القوميون العرب الأوائل ينفرون من الدوجما الأيديولوجية، حيث اختاروا السير على نهج الغرب الديموقراطى الذى احتذته الطبقات العليا الليبرالية، بدلا من طريق المناضلين الحزبيين الصاعدين الذى كان سائدا فى روسيا أو سيطرة الديكتاتورية، كما فى ألمانيا أو إيطاليا. كان المفترض أن الحقائق الفكرية والأخلاقية تخضع للاقتناع الشخصى، وليست موضوعا لمراسيم رسمية. وهم، بهذه الطريقة، يعبرون عن رفضهم للدور المقرر للدوجما الرسمية، الذى كان منوطا تقليديا بطائفة علماء الدين. وأخيرا، فإنهم لا يقرون كثيرا فكرة العدوان - الإحلال، التى ستصبح كذلك عنصرا بارزا فى الحياة الأيديولوجية العربية منذ ذلك الحين.لقد كانت عقيدتهم توفيقية، وبالرغم ما أبدوه من عداء لكل من الأتراك وخلفائهم

من الفرنسيين، أثناء وفى أعقاب الحرب الأولى، فقد كان دورهم التقليدى هو التكيف مع تلك القوى الاستعمارية لا مقاومتها. وكان عدائهم، من ثم، غير ثابت ويستغل بالأساس كوسيلة للمساومة السياسية، التى كانت مصحوبة بالضرورة بمشاركة تلك القوة فى الحكم فى إطار النظم الاستعمارى.

وتسهم متغيرات، مثل الطبقة والعرق والهوية الطائفية أو التعارض داخل الجيل والأزمات السياسية (راجع الفصل الأول)، فى فهم صعود القومية العربية المبكرة فى فترة الحرب الأولى ثم تدهورها فى أواخر الأربعينات.ومن الممكن القول بأن ذلك الصعود للقومية العربية لا يمكن فهمه بمعزل عن الأزمة العميقة التى نشأت عن انهيار الدولة العثمانية، وهزيمة حكومة فيصل العربية وتقسيم سوريا فى ظل الحكم الفرنسى. فقد صاغت هذه الأحداث منظور واتجاه قومية ما بين الحربين العربية. فقد أضر ضعف الدولة العثمانية وسقوطها بنموذج الحكم الإسلامى، فى الوقت الذى أكدت فيه سياسة فرق تسد الفرنسية على ضرورة الوحدة العربية. كذلك فقد أظهر الانتصار الفرنسى قوة النظام الرأسمالى الديموقراطى للغرب، الذى كان نموذجا يتطلع إليه كثيرون من القوميين العرب الأوائل.

ومن المنظور الطبقى، فإن هذه القومية العربية المبكرة كانت، كما سبق أن ذكرنا، ظاهرة مرتبطة بالطبقة العليا. وقد بدأت فى السنوات العشر الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، كحركة معارضة فى أوساط ملاك الأراضى والبيروقراطية والتجار المنتمين إلى الطبقة العليا، ممن فقدوا نفوذهم السياسى كنتيجة لسياسة التتريك التى انتهجت بعد انقلاب الاتحاد والترقى فى ١٩٠٨ فى استنبول. وهؤلاء الساخطون من أفراد الطبقة العليا السورية العربية يمثلون الحلقة الثانية داخل الطبقة الحاكمة المحلية، وتوجه قدرا كبيرا من عدائها نحو منافسيها الأكثر سيطرة من أعضاء الطبقة الحاكمة المحلية، الذين كانوا لايزالوا يتمتعون بمواقع السلطة داخل النظام ولازالوا على مشاعرهم الموالية للدولة العثمانية. وهذه الشريحة من الطبقة العليا كان بمقدورها الاعتماد على دعم قطاعات كبيرة من طبقة المهنيين والمثقفين، ممن استهوتهم المثل العلمانية والقومية للقومية العربية، والذين لعبوا دورا فى حشد التأييد الشعبى. لكن

القومية العربية المبكرة لم تظهر، من حيث الجوهر، كتعبير عن صراع طبقى، وإنما كتعبير عن توتر سياسى بين أفرع متنافسة من الطبقة العليا المسيطرة. وكما يلاحظ فيليب خورى، فإن "الصراع الطبقى لم يكن هو أساس التنافس السياسى فى دمشق أو فى غيرها من المدن السورية. والأحرى أن الصراع كان متصلا بالأساس بالعناصر النشطة سياسيا داخل طبقة واحدة بعينها، تلك التى كانت تتسنم قمة الهرم الاجتماعى فى دمشق (Khoury1983,74) ومن المدهش آن الطبقة العليا السورية، التى تصدت لقيادة تلك المرحلة المبكرة من القومية العربية، قد حظيت بالصدارة فى ظل نظام الانتداب بالرغم من عداء السلطات الفرنسية لقضية القومية العربية. ومن الواضح أن هذه الطبقة لم تحظى بتلك الصدارة إلا بفضل التخفيف من حدة البلاغة القومية العربية، خاصة بعد فشل الثورة الكبرى فى ١٩٢٥-١٩٢٧ على أن هذا الشكل الليبرالى المحافظ من القومية العربية سيظل العقيدة الأكثر قبولا على الساحة السياسية السورية حتى أصبحت الطبقة التقليدية مهددة بعد ظهور الطبقة الوسطى الجديدة واهتزاز شرعية العقيدة القومية العربية التقليدية أمام الصياغة الثورية الجديدة لهذه القومية.

ومن منظور التعارض بين الأجيال، فبينما كان نفس الجيل المشارك فى السلطة مع الأتراك، عشية الحرب الأولى، هو المستفيد الرئيسى من القومية العربية المبكرة، وخاصة فى فترة صعودها عشية الحرب العالمية الأولى، فإن المناخ الليبرالى فى فترة ١٩٠٨-١٩١٤، وانهيار الجيش العثمانى والبيروقراطية العثمانية أدى إلى تحرر عدد كبير من شباب المثقفين وضباط الجيش الساعين إلى نظام سياسى جديد. وكان تبنى الطبقة الحاكمة المحلية التقليدية لعقيدة القومية العربية الجديدة وسيلة لتحييد هذه العناصر الشابة والحد من التهديد الذى يمثلونه للجيل القديم. لكن مع توسيع التعليم وتحديث رؤية ودور الجيل الأصغر، فقدت تلك التبعية والاحتواء أثرهما. وكان للتوتر الناجم عن ذلك أن يؤدى إلى ظهور اتجاه أيديولوجى جديد، تبدى فى القومية العربية الراديكالية، التى أصبحت موضع تبنى واسع لجيل ما قبل الحرب العالمية الثانية.

ومن منظور التنافس العرقى، فإن كثيرين من المسيحيين العرب الذين تعلموا وبلغوا القوة فى ظل الحماية الأوروبية أفادوا من إعادة صياغة الجماعة السياسية

من منظور العروبة لا الإسلام. وعلى الرغم من إقرارها بالعلمانية، إلا أن القومية العربية فى تلك المرحلة المبكرة كانت وثيقة الصلة بالإسلام، فى نظر الكثيرين، وكانت تحت سيطرة النخب السنية التى تكونت فى ظل الحكم الإسلامى للدولة العثمانية. وفوق ذلك، فقد استفاد كثير من المسيحيين وكذلك من غير المسلمين السنة (مثل العلويين والدروز والشيعة)، بصورة مباشرة، من الانتداب الأوروبى نفسه، الذى هز أركان السلطة السنية وأتاح الفرص أمام المسيحيين فى الحكم وأمام المسلمين من غير السنة فى الجيش. والحقيقة أن الأثر الكامل للدفع بجماعات الأقلية لم يكن محسوسا حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، عندما بدأ يعبر عن نفسه من خلال عقيدة القومية العربية الأكثر علمانية التى لعبت جماعات الأقلية فيها دورا قياديا.

إن هذه القومية العربية المحافظة المبكرة مدينة بظهورها إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية وحاجة الطبقة العليا السورية إلى تبنى نظرة أيديولوجية جديدة للواقع، من شأنها تأمين مصالحها المادية والسياسية وسط البيئة السياسية الجديدة. فهى تعكس، إلى حد كبير، مصالح تلك الطبقة العليا المسيطرة فى وقت لم تكن الضغوط الاجتماعية والسيكولوجية قد بلغت فيه، بعد، المستويات الحرجة التى شهدتها العقود التالية. وأفضل السبل لفهم صعودها هو تناولها من منظور الأزمة السياسية والصراع الطبقى؛ أما تقسيمات الصراع العرقى أو الطائفى، أو التنافس بين الأجيال فهى عوامل أقل أهمية. وقد ظل هذا الشكل من القومية العربية حيا حتى نهاية الأربعينات، حيث أضعف صعود قوة الطبقة الوسطى وصدمة ضياع فلسطين فى ١٩٤٨ من الطبقة العليا الحاكمة، وأطاح بمصداقية منظورها الأيديولوجى إلى الأبد.

القومية العربية الراديكالية : من المفيد للغاية كذلك تحليل العقيدة القومية العربية الثورية الجديدة التى بلغت الصدارة فى الخمسينات والستينات من خلال المنظورات المختلفة للأزمات والطبقات والأجيال والتنافس العرقى. ومن منظور الأزمات السياسية، فإن من الواضح أن الصعود المفاجئ للقومية العربية الثورية لا يمكن فهمه بمعزل عن إفلاس النخب الحاكمة التقليدية وعقيدتها الليبرالية المحافظة عقب تدهور القوة الإنجليزية والفرنسية فى الحرب العالمية الثانية وضياع فلسطين على يد الصهاينة فى

١٩٤٨ فهذه التطورات تشكل نقطة فاصلة بين انهيار القومية العربية المحافظة وصعود غريمها الراديكالى وتدشين مرحلة جديدة من السياسات الأيديولوجية.

ومن منظور الطبقة، يوصف معظم الكتاب تلك الطبقة الاقتصادية - الاجتماعية التى تبنت ونشرت العقيدة الثورية الجديدة بـ "الطبقة المتوسطة الجديدة"، أو "البرجوازية الصغيرة الجديدة". وحسبما يرى إريك رايت، فإن "البرجوازية الصغيرة التقليدية - الحرفيون المستقلون، وصغار ملاك المحلات، وغيرهم - تتدهور أوضاعها باطراد فى سياق التطور الرأسمالى. ويحل محلها ما يطلق عليهم بولانتزاس "البرجوازية الصغيرة الجديدة"، التى تتألف من المستخدمين ذوى الياقات البيضاء، والفنيين، والملاحظين، وموظفى الحكومة، وغيرهم (Wright 1978,340)، وهناك آخرون، مثل جيمس بيل، ينظرون إلى هذه الطبقة باعتبارها طبقة وسطى "غير برجوازية" أو "مهنية"، مشيرين إلى أن "أعضاء هذه الطبقة يحتلون مواقع مهنية وفنية وثقافية وفكرية وإدارية، وتضم المدرسين وأساتذة الجامعات والطلاب والتكنوقراط والمهندسين والأطباء والكتاب والفنانين والصحفيين والبيروقراط وضباط الجيش من الرتب الوسطى (Bill1972,433). وبعبارة محددة، فإن هذه المجموعة لا تشكل طبقة بالمفهوم الماركسى، وإنما "يمكن تحديدها سلبيا على ضوء ما يتبقى بعد التحديد الإيجابى الثلاثى: الأريستوقراطية الزراعية، والبرجوازية، والبروليتاريا (Laroui1976,16;Halpern1963;Binder1978;Vatikiotis1985;Dekmejan1971). يضاف إلى هذا أن الجذور الاجتماعية - الاقتصادية لأفراد هذه الطبقة متناقضة تماما. فالبعض منهم ينتمى إلى عائلات البرجوازية الصغيرة التقليدية الحضرية، والبعض الآخر إلى الطبقة العليا التقليدية، بينما ينحدر آخرون من طبقة فقراء المدن العريضة. لكن نسبة كبيرة منهم عبارة عن أفراد ذوى أصول ريفية، قدموا إلى المدينة للاستفادة من الفرص الاجتماعية والاقتصادية المتاحة هناك. والحقيقة أن الأصول المختلطة لهذه الطبقة الوسطى الجديدة، التى ظهرت لتلبية الوظائف البيروقراطية والاقتصادية الجديدة فى مجتمعات تشهد تطورات سريعة تساعد فى تفسير الفوضى السيكولوجية لهذه الطبقة وشهيتها للسياسات الأيديولوجية.

على أية حال، فإن هذه الطبقة الوسطى الجديدة كانت "أول من (يحقق النجاح) فى أعقاب النمو المحدود للرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى"، وتصدت بنجاح للسيطرة السياسية للبرجوازية الكبيرة فى الأربعينات والخمسينات(Hussein1973,29) وقد نجحت فى الوصول إلى السلطة، بالأساس، عبر التغلغل فى بيروقراطية الشرق الأوسط الأسرع انتشارا، وبالتحديد فى أوساط البيروقراطية العسكرية. وباستيلائها على السلطة عبر الانقلابات العسكرية، أصبحت تسيطر على كافة مجالات المجتمع. وكما يلاحظ العروى، ففى كل البلاد العربية "نجد الإدارة العامة، والخدمات الفنية للتنظيمات العامة والخاصة، والتدريس والثقافة، بيد البرجوازية الصغيرة (Laroui1976,161). والأكثر من ذلك، كما يشير حسين، فإن كتلة طلاب المدارس الثانوية والجامعات، فى الأربعينات والخمسينات، المتقلبة سياسيا، التى لعبت دورا أساسيا فى السياسات الثورية للأحزاب، كانت كذلك "برجوازية صغيرة إلى حد كبير (Hussein1973,34). ويذهب حسين إلى حد القول بأن "جميع الأحزاب والتنظيمات السياسية التى تصدت للنظام القائم والطبقة الحاكمة كان يقودها، إلى حد كبير، أفراد ينتمون إلى هذا القطاع البرجوازى الصغير (Hussein1973,3) والحقيقة أن هذه البرجوازية الصغيرة الجديدة هى التى أفرزت أتباع ثلاث من الحركات الأيديولوجية الرئيسية التى تصدت للوضع القومى التقليدى القائم بعد الحرب العالمية الثانية، هى القومية العربية الثورية، والشيوعية، وحركة الإخوان المسلمين. وفى النهاية تمكنت الحركة الأولى من إزاحة الحركتين الأخريين لتصبح الأيديولوجيا السائدة فى أوساط الطبقة الوسطى الجديدة.

ولكى نفهم سر جاذبية مبادئ ورموز القومية العربية الثورية لهذه الطبقة الوسطى الصاعدة فإن علينا التعرف على بيئتها النفسية والمادية و – قبل كل شىء – معامل الاغتراب واضطراب الهوية. ويرى هالبرن أن السمة المحددة للبرجوازية الصغيرة هى عزلة أفرادها وانفصالهم، النابعة من التفاوت الكبير فى البيئات الاجتماعية والاقتصادية التى ينتمون إليها. وهو يعلن أن "الطبقة الوسطى الجديدة تتميز عن غيرها من الطبقات بأنها أول الطبقات التى تتألف من أفراد منفصلين ... تتخلق عبر

التدفق من كل الطبقات الاجتماعية الأخرى ... إن الطبقة الوسطى الجديدة المأجورة هى أول الطبقات فى تاريخ الشرق الأوسط التى لا تنتسب، تلقائيا، إلى طبقة، عبر صلاتها الأسرية (Halpern1963,280) . ويوافق حسين على أن الأهم هو أن البرجوازية الصغيرة "طبقة منقسمة(Hussein1973,28") . ومن الطبيعى أن تعانى طبقة منقسمة كهذه من اضطراب شديد فى الهوية. وقومية عفلق العربية الرومانسية يمكن أن تكشف بشكل مباشر عن أزمة الهوية تلك.

لكن حسين يضيف إلى هذا البورتريه الاجتماعى النفسى نقطة أخرى هى أن طبيعة عمل هذه الطبقة عقلى فى جوهره، يتناقض مع العمل اليدوى. فهى تشارك فى البيروقراطية، والنظام التعليمى، أو الاقتصاد الحديث وليس فى المجالات اليدوية مثل الزراعة أو الحرف اليدوية. وهذا يعنى، كما يرى حسين، أن هذه الطبقة ذات توجه فكرى ملحوظ وحس ثقافى قوى نابع من تعلمها وانغماسها النشط فى مجالات اللغة العربية. وهذان العاملان معا – الطبيعة الانشقاقية لهذه المجموعة وتعلمها – يشيران إلى أن أعضاء هذه الطبقة من الطبيعى أن ينتابهم أعراض اضطراب هوية حاد، وإن كانوا ينفتحون فى الوقت نفسه على الدعاوى ذات الطابع الفكرى لهوية عربية ترتكز بالأساس إلى اللغة والثقافة. وهذا المدخل يساعد فى تفسير نجاح الصيغ الفكرية من القومية العربية، كتلك التى قدمها عفلق.

ثانيا، يفيد تصنيف الفوضى الفكرية تماما فى فهم القومية العربية الثورية. فعلى الرغم من القدرات الفكرية لأعضاء الطبقة الوسطى الجديدة، فقد ظلوا على اضطرابهم الشديد بسبب التحولات الاقتصادية والسياسية الكبيرة التى واجهتهم. ونظرا للحراك الشديد الذى عاينوه، مع عدم تأهيلهم فى محيط الأسرة أو المدرسة لمواجهة تعقيدات الحياة الحضرية الجديدة وسياسات المجتمعات الكبيرة، فقد اجتذبتهم تلك الأيديولوجيات التى تبسط هذا الواقع الملغز وتمدهم ببوصلة فكرية للتحرك داخله. كذلك كان لأفراد هذه الطبقة موقفا إيجابيا من التحديث، حيث بلغوا المكانة التى تسنموها من خلال ممارستهم لأنماط الوظائف الحديثة، كبيروقراط أو ضباط أو مهنيين أو أساتذة جامعة أو فنيين، الخ. من هنا، فقد كانوا، وبشكل عام، أميل إلى

التحديث بمبادئه العلمية والعلمانية. وهذان العاملان، معا، يشيران إلى أن أعضاء هذه الطبقة ينجذبون بصفة خاصة نحو النظريات الأيديولوجية المتقدمة والحديثة فى المجالات الاجتماعية والسياسية. وقد وفرت القومية العربية الثورية هذه النظريات عبر تبنيها لأكثر أشكال الفلسفة الاجتماعية الاقتصادية الماركسية زيفا، فى صورة "الاشتراكية العربية". وهذه الأيديولوجيا ذات الطابع العلمى الزائف تقدم لأبناء الطبقة الوسطى الجديدة، المرتبكون فكريا، صياغة مبسطة للواقع، ذات موقف إيجابى من التحديث.

وإلى جانب اضطراب الهوية والفكر، يعانى أفراد البرجوازية الصغيرة الجديدة كذلك من أزمة روحية عميقة. فقد كان من الطبيعى لأناس يتعرضون لكل من منظومتى القيم الإسلامية التقليدية والغربية الحديثة، ويعملون فى إطار اجتماعى ليبرالى، أن يعانوا من اضطراب روحى. لكن يبدو أن المنظرين القوميين لم يلبوا الحاجة إلى مرشد روحى بصورة مرضية. وهاهو عفلق، على سبيل المثال، ينتقى من منظومات القيم الخاصة بالليبرالية الغربية، والاشتراكية الماركسية، والإسلام، مع إعطاء الليبرالية مكان الصدارة. ومنهج كهذا، يسبب للفرد اضطرابا روحيا كبيرا. والحقيقة أن عجز القومية العربية الثورية عن التعامل مع أزمة ذلك الاضطراب الروحى كانت كعب أخيل تلك الحركة، لأنها تركت الباب مفتوحا أمام صعود الحركة الإسلامية، الشديدة الاهتمام بالجانب الروحى، والتى بدأت تحقق الانتشار فى السبعينات. فإذا كانت القومية العربية قد فشلت فى التصدى للمسائل الروحية، فقد نجحت أيديولوجيات أخرى فى ذلك.

وأخيرا، فإن الوحدة والهشاشة والضيق الذى يعانيه الأفراد العاديون من هذه الطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة، الذين يواجهون تحديات المجتمع الحديث الكبير ويعايشون مصاعبه، يمكن أن تسهم فى تفسير مسألة تنامى التركيز على القوة والروح العسكرية والعداء للغرب التى صارت تسم القومية العربية الثورية، حيث أن هذه الموضوعات يمكن أن تكون بمثابة منبع مشترك للإحساس بالقوة الفردية وهدف مباشر بديل يوجه إليه العدوان والغضب.

وإضافة إلى الكيفية التى تعكس من خلالها القومية العربية الثورية الحالة المادية والسيكولوجية للطبقة البرجوازية، أو الوسطى، الجديدة، ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار كيف تخدم الأيديولوجيا المصالح السياسية العملية لهذه الطبقة. فعلى الرغم من أن هذه الطبقة بدأت تظهر فى غمار عملية النمو الاقتصادى التى أعقبت الحرب العالمية الأولى، إلا أنها ظلت حتى الأربعينات على حال من الضعف وضآلة الحجم لا يمكنها من التصدى لطبقة ملاك الأراضى والتجار الحاكمة والأقدم. وفى غمرة هذا الصراع الطبقى كانت الطبقة الصاعدة فى حاجة إلى أيديولوجيا تميزها عن الطبقة الحاكمة، وتبرر الإطاحة بها، وتقدم أساسا جديدا للشرعية. وقد قدمت القومية العربية الثورية الاشتراكية منظومة جذابة من القسمات الأيديولوجية، يمكنها التصدى للطبقة العليا الحاكمة والإطاحة بها: ١- كانت العروبة النقيض الجلى لقطرية الطبقات العليا؛ ٢- والاشتراكية نقيضا لليبرالية تلك الطبقات القائمة على الحرية الاقتصادية؛ ٣- والتعصب نقيضا لهوس الطبقة العليا بأوروبا؛ ٤- كما قدمت الماركسية اللينينية المبرر الكافى للإطاحة الثورية بالطبقة العليا، حيث أصبح من الممكن اتهام أفرادها بأنهم "مستغلون للجماهير" و"عملاء للإمبريالية العالمية". من هذا المنظور، كانت القومية العربية الثورية وسيلة مهدت الطريق أمام الطبقة الوسطى الصاعدة لتسنم مواقع السيادة.

ومن منظور الآليات الجيلية، نجد أن الانتقال الجدلى من قومية عربية محافظة إلى راديكالية اتخذ مسارا أكثر صراحة. فالجماعات التى أطاحت بالقوة السياسية، ومعها القوتين الاقتصادية والثقافية، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية وحرب ١٩٤٨ تتألف، بشكل عام، من صغار الضباط أو الكوادر الحزبية الشابة، واستعانت بأبناء مجموعتها الجيلية لشغل مواقع النفوذ فى الحكومة والمجتمع. وبهذا المعنى، فإن ثورة القومية العربية الراديكالية كانت تمردا على الجيل القديم وتقاليده السياسية بقدر ما كانت استشرافا إيجابيا لخيارات جديدة.

وأخيرا، فإن من غير الممكن التقليل من دور الأقليات فى ظهور قومية عربية ذات طابع علمانى جذرى وتحجيم دور التعاليم السنية التقليدية. فقد كان مؤسس البعث

مسيحيا، وكذلك مؤسس الحركة القومية العربية. كما أن ضباط الجيش من غير السنة، الذين دعم الإنجليز والفرنسيون من وضعهم بهدف الحد من نفوذ السنة، لعبوا دورا هاما في التمردات العسكرية التي أطاحت بالعديد من الأنظمة التقليدية. وينطبق هذا بصفة خاصة على سوريا، حيث أسفر النفوذ العلوى والدرزى، في نهاية المطاف، عن ديكتاتورية تكاد تكون علوية خالصة.

لقد بدأت القومية العربية الثورية رحلة الأفول في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. وقد ظلت أيديولوجيتها، على المستوى الفكرى الصرف، غامضة وانتقائية. ولم تتمكن على الإطلاق من إنجاز قدر كبير من الوحدة والتماسك بسبب افتقادها إلى المنظرين الأكفاء، وما شهدته حركة القومية العربية نفسها من انقسامات. فالطبيعة الانقسامية للعقيدة كانت تحمل داخلها بذور ضعفها واضمحلالها. وقد جعلت الانقسامات والانشقاقات القومية العربية الثورية عرضة للانتقاد والهجوم. والأكثر من هذا أنه على الرغم من أن الجانب الرومانسى فى القومية العربية قد تطور تماما، فإن جانبها التطبيقى المحدد لم يعتره التغيير. وعلى الرغم من استعانتها بالاشتراكية لتقديم نظرة مفصلة وشاملة، إلا أن هذه الاستعارة كانت دائما جزئية وغير حقيقية وانتقائية. ونتيجة لكل ذلك، لم تفلح القومية العربية، مطلقا، فى تقديم منظور قوى ومتماسك ومجسد، يمكن فهم التطورات الاجتماعية والاقتصادية والتفاعل معها على ضوئه. وعلى الرغم من أن الطابع الرومانسى قد أضفى على العقيدة نوعا من الجاذبية السطحية، فإن ضعفها على المستوى التحليلى المجسد يعنى عدم قدرتها على الصمود أمام اختبار الزمن كإطار عقلى مستقر يمكن من خلاله تفسير التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على مر العقود. فالأيديولوجيا لكى تبقى، يجب أن تتمتع بأساس فكرى متين وأن تواصل البناء بهمة على ضوء هذا الأساس، فى ظل التطورات والأحداث المستجدة. لكن اهتماما كهذا لم يتجلى فى الأوضاع الأيديولوجية داخل الحركة. لقد كانت الأيديولوجيا مجرد مصدر لحشد التأييد الشعبى ورمز لشرعية الأنظمة الجديدة. فالأنظمة القومية العربية، فى حال استيلائها على السلطة، تبقى على الوسائل التقليدية فى الحفاظ عليها – وبالذات التسلط – وتتجاهل إلى حد كبير الحاجة إلى توضيح وتجديث تلك الأيديولوجيا.

ومن منظور الطبقة، وإذا ما نظرنا إلى القومية العربية الثورية كدرع تواجه به الطبقة الوسطى الجديدة سطوة البرجوازية العليا، فإن وظيفتها تصبح موضع التساؤل عندما تثبت الطبقة الوسطى الجديدة أقدامها فى الحكم. فعندما تكون هذه الطبقة خارج الحكم فإنها تحتاج الأيديولوجيا كوسيلة لتبرير إطاحتها بالسلطة والحصول على دعم سياسى عريض من أجل هذه الإطاحة. لكنها فى حال وصولها إلى السلطة لا تصبح فى مثل هذه الحاجة الملحة لها. فالقوة السياسية المعتادة للدولة تكفى، بصورة أو بأخرى، للاحتفاظ بوضع السيطرة السياسية. ولأنه لم تكن هناك حاجة سياسية إليها. فقد بقت عقيدة القومية العربية، لكنها ظلت خابية؛ ولأنها لم تكن مصدرا ضروريا للقوة السياسية فقد فقدت مصداقيتها وديناميتها.

ونفس هذا التعليق العام يمكن أن نورده بالنسبة لاندماج أبناء الأقليات فى التيار الاجتماعى السائد. فالقومية العربية الثورية كانت، بالنسبة لهم، وسيلة ضرورية للقبول بهم فى مواقع السلطة السياسية بعد أن حققوا الصدارة الاقتصادية والثقافية والعسكرية. لكنهم استطاعوا الاحتفاظ بتلك المواقع عبر الآليات الطبيعية لتلك السلطة المؤسسة. فلم يكونوا فى حاجة إلى الأيديولوجيا كمصدر غير معتاد للسلطة، حيث أصبحوا يتمتعون بالمزايا التى توفرها السلطة الاعتيادية للدولة. وحيث أن مصيرهم لم يعد مرتبطا بنجاح الأيديولوجيا، فقد تراجعت عملية ذوبانهم فيها.

ومن منظور التحولات الجيلية، فإن تدهور القومية العربية الثورية يعد أمرا طبيعيا تماما. فعندما يصطدم الجيل الجديد، خاصة فى المجتمعات النامية، بالواقع الاجتماعى المضطرب والمحبط، يسعى نحو تجميع بعض الرؤى الأيديولوجية المبسطة، لتفسير المجتمع والتفاعل معه من خلالها. وبسبب عدائهم الطبيعى للوضع القائم، الذى يفرض عليهم مصاعب وعراقيل جمة، يميل أبناء ذلك الجيل إلى تبنى نظرة معارضة لنظرة الجيل الأكبر سنا، الذى يشغل مواقع السيادة الاجتماعية. وفى المجتمعات التى تشهد تحولات مادية وثقافية سريعة، فإن الطبقة السائدة إذا لم تبذل جهودا فائقة لاستقطاب الشباب ودمجه اجتماعيا، على المستوى المادى والفكرى، فإن الجيل الجديد، المتروك إلى حد كبير لاجتهاداته الخاصة، لن يكون أمامه سوى التوصل إلى منظور شديد

العداء للوضع القائم ولشرعيته الأيديولوجية. ومن هذا المنظور، فقد كان من المحتم أن تواجه القومية العربية الثورية التحدى من جانب اتجاه دينى، والمتمثل فى الأصولية الإسلامية.

وأخيرا، ومثلما هو الحال بالنسبة لصعود القومية العربية الثورية، فقد ارتبط توقيت تدهورها ارتباطا وثيقا بأزمات تاريخية معينة شهدتها الستينات، أهمها انهيار الجمهورية العربية المتحدة فى ١٩٦٩، وظهور البعث فى منتصف الستينات كفصيل منافس، وهزيمة ١٩٦٧، ووفاة ناصر فى ١٩٧٠ فقد تبعثرت قدرة العقيدة القومية الراديكالية على تفجير مشاعر إيجابية للهوية وتقدير الذات والأمان والقوة.

ميراث القومية العربية

فى الوقت الذى تركزت فيه القومية العربية المحافظة المبكرة فى سوريا والمدن السورية الكبرى، فإن القومية العربية الثورية التى ظهرت فى فترة ما بعد الحرب كانت موجهة نحو العالم العربى كله "من المحيط (الأطلسى) إلى الخليج (العربى)". وقد خلقت شعورا بالهوية والانتماء المشترك بين مجموعة من المجتمعات، ظلت معزولة عن بعضها البعض بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية. وبينما قدم العثمانيون الإسلام كهوية كلية تحتضن انتماءات قبلية وقطرية، فإن القوميين العرب عرضوا العروبة لخدمة الغرض نفسه. وقد أدت العروبة إلى ظهور شعور بالوحدة بين الشعوب العربية، وهو ما لا يمكن تجاهله بالرغم من أنه لم يكن حاسما. وقاد هذا الشعور الجماعى إلى عدة محاولات لتحقيق الوحدة بين دول عربية، أهمها تجربة الوحدة المصرية السورية فيما بين ١٩٥٨ - ١٩٦١، كما يساعد فى فهم رد الفعل العربى الموحد والمبكر تجاه قيام إسرائيل، وكذلك المواقف العربية من الحقوق والمطالب الفلسطينية. أضف إلى هذا أنه على الرغم من الحدة الغالبة على الصراعات والخصومات بين الدول العربية، فإن هذا الشعور بالانتماء إلى جماعة مشتركة يمكن أن يساعد كذلك فى تفسير لماذا كانت هذه التوترات نادرا ما تتحول إلى حرب معلنة. وهو يساعد، فوق ذلك، فى الكشف عن المنطق الكامن وراء قيام الجامعة العربية ومؤتمرات القمة العربية. وعلى الرغم من

فشلها حتى فى الاقتراب من هدفها المعلن بتحقيق الوحدة العربية، فقد نجحت القومية العربية فى بث الرغبة فى التعاون، وهو ما سوف يتجسد فى شكل المزيد من بقرطة وتأسيس العلاقات الاقتصادية والتكنولوجية والثقافية بين الدول العربية.

لكن ميراث القومية العربية أكثر عمقا وتأثيرا من مجرد كونه شعوراً جماعيًا . أولا، وكما سبق وذكرنا، فإن القومية العربية "تمثل وظيفة فكرية داخل الإطار العام للتحديث. وهى تقدم أفكارا جديدة عبر تحويرها إلى قيم وأشكال ملائمة للتعبير و ... تضيف أبعادا جديدة للفكر بإدخالها على العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (Karpat1982, xxii) وبمعنى من المعانى، فإن القومية العربية كانت القناة التى دخلت الحداثة الأوروبية عبرها إلى العالم العربى.

فقد جلبت القومية العربية معها فى الخمسينات والستينات،على سبيل المثال، موجة من العلمانية زحزحت الإسلام عن مكانته الرئيسية فى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. وعلى الرغم من تبنى القومية العربية المبكرة، بقيادة النخب السنية التقليدية، العلمانية بقليل من الحماس، قدمت القومية العربية الراديكالية الجديدة منظورا علمانيا متكاملا.. وعلى الرغم من أن علمنة المجتمع العربى لم تكن كاملة بحال، سواء فى المدى أو فى العمق، إلا أن البلاد التى خضعت لحكم الأحزاب القومية العربية أو المجموعات العسكرية شهدت تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية لا يمكن إنكارها. فقد أضعفت الطبقة التقليدية المتدينة إلى حد كبير، وسيطرت الدولة العلمانية على مجالى التعليم والعدل اللذان كانا فى السابق من اختصاص الجهات الدينية.

وانطلاقا من تبنيهم للمنظور الاشتراكى، نجح القوميون العرب كذلك فى طرح المسائل المهمة المتعلقة بتوزيع الثروة والعدالة الاقتصادية. فقد أدخلوا مفاهيم المساواة الثورية التى غابت عن القومية العربية المبكرة والتى أسهمت فى الإطاحة بالنظامين الاجتماعى والاقتصادى التقليديين. وبعد صعودها إلى السلطة، أقامت الأنظمة القومية العربية الراديكالية نظما اقتصادية معتدلة تحت سيطرة الدولة، والتى نجحت، بالرغم من عدم كفاءتها الإنتاجية، فى الحد من النفوذ الأجنبى فى الاقتصاد المحلى وتحقيق

معدلات أكثر عدلا فى توزيع الثروة. وقد كانت هذه المعارضة للرأسمالية المنفلتة والالتزام بمبادئ العدالة الاجتماعية الاقتصادية دعامة أساسية للثقافة السياسية فى البلاد التى عاشت فى ظل سيطرة الأنظمة القومية العربية.

يضاف إلى هذا أن القومية العربية الثورية، على عكس القومية العربية المبكرة، كانت على وعى كبير بالتحديات التى تواجه بناء الدولة فى المجتمعات النامية. وقد استوعبت عن كل من الماركسيين اللينينين وفاشيى ألمانيا وإيطاليا ضرورة بناء دولة قوية ومستقرة. والغريب أن القوميين العرب، برغم ادعائهم بأن هدفهم هو القضاء على نظام الدولة المتخلف عن انهيار الدولة العثمانية، فإن جهودهم الحثيثة لبناء الدولة قد دعمت، إلى حد كبير، التقسيمات السياسية التى ادعوا معارضتها. فبينما كانوا يسعون إلى تغيير الخريطة السياسية للعالم العربى، أسهموا دون أن يدروا فى ترسيخها.

على أنه إلى جانب تأكيد القومية العربية الثورية على بناء الدولة، فإن فهمها لتنظيم الدولة نابع من مصدرين نقيضين، من اليمين واليسار الأوروبيين على السواء. فهذا الفهم الذى يتفق عليه كل من البلاشفة والفاشيست يؤسس سلطة الدولة على شمولية حكم الحزب الواحد. وكان ساطع الحصرى أول من رفض المفاهيم التعاقدية الإنجليزية والفرنسية للقومية، لصالح مفاهيم الحتمية الألمانية. كما أكد عفلق على هذا الرفض للفكر التعاقدى عبر استعارته الصراع الطبقى وحكم الحزب الواحد من الماركسيين. وفى النهاية، فقد أسس القوميون العرب حكمهم على إيمانهم الحاسم برسالتهم، إلى جانب جرعة كبيرة من الإكراه. وأشد ما ينطبق هذا على البعث، الذى تأثر مؤسسوه كثيرا بالأحزاب الشيوعية العربية وبالحزب الاجتماعى القومى السورى الموالى للفاشية بزعامة انطون سعادة، وكذلك الحال بالنسبة للحركة القومية العربية، التى استعارت الكثير من مواقفها من التعبيرات الشعبية للفاشية الأوروبية والحركات المغالية فى القومية. وعلى الرغم من أن شمولية ناصر كانت نتاج بيئتها، إلا أنها استعارت من الاتجاهات التسلطية والشمولية للعقيدة القومية العربية الثورية.

والأكثر من هذا أن فكرة الصراع الطبقى نفسها، التى أدخلها عفلق وغيره إلى الفكر القومى العربى، كان لها آثارها الخطيرة. فعن طريق تقويض أفكار التضامن الاجتماعى والانسجام الاجتماعى، التى كانت تشكل جزءا لا يتجزأ من الثقافة السياسية الإسلامية التقليدية ومن العقيدة الليبرالية الديموقراطية التى قدمها الإنجليز والفرنسيين، وجه القوميون العرب الراديكاليون ضربة خطيرة إلى الاستقرار السياسى لمجتمعاتهم. فقد شجعوا الصراعات الاجتماعية كسبيل ضرورى للتقدم. وتتمثل الخطورة السياسية فى موقف كهذا فى أنه يخلق حالة من الحرب الاجتماعية يكون استخدام العنف فيها طبيعيا وضروريا. فنفى وجود إجماع اجتماعى أساسى، من شأنه تقويض السياسات السلمية. وقد اقتنع بهذا المنطق الأحزاب والجماعات العسكرية التى استولت على الحكم فى عديد من البلاد العربية، حيث يسمح لها ذلك باستخدام أدوات ودعاية الحرب لنفى شرعية أى معارضة ويرسخ احتكارها التام للسلطة. وبالعمل باسم الطبقات المقهورة، تشن المجموعات الحاكمة الجديدة الحرب على قطاعات عريضة من شعوبها.

أضف إلى هذا أنه على الرغم من فعالية القومية العربية فى إخماد التوترات الدينية والطائفية لعشرات السنين، فقد كان لها أثرها العكسى بالنسبة للقلاقل العرقية. ويتضح هذا فى إخفاق القومية العربية فى مجتمعات المغرب العربى المختلطة عرقيا بين عرب وبربر، والأخطر من ذلك مفاقمة العلاقات العربية الكردية فى العراق. وقد تجلى الوضع الأخير فى اندلاع حرب علنية بين البعثيين العرب العراقيين وأقليتهم الكردية الكبيرة.

وأخيرا، يجئ نزع الشرعية أيديولوجيا عن الحدود المعاصرة للدولة كأكثر مواريث عدم الاستقرار التى خلفتها القومية العربية. فعلى الرغم من الأنظمة القومية العربية وغيرها من الأنظمة، كما سبق أن ذكرنا، قد أقامت بنى دولة تدعم، بمجرد وجودها ذاته، نظام الدولة المعاصر وتعمل بشكل عام فى إطاره، فإن القوميين العرب ينكرون الشرعية الكاملة لنظام الدولة لأن الكيان الوحيد الذى له تلك الشرعية هو الدولة العربية الموحدة. وعبر التقويض المتواصل لشرعية الدولة أضفت القومية العربية مناخ أزمة

دائم على السياسة العربية. وفوق ذلك، فإن الأنظمة غير المسموح لها بالشرعية الكافية مضطرة، بحكم قوانين السياسة الطبيعية، إلى أن تقيم استقرارها على أساس من القسر، وهو ما يفسر الطبيعة الفوضوية والقسرية للحياة السياسية العربية المعاصرة.

يضاف إلى هذا أن أسطورة الوحدة العربية قد أتاحت الفرصة أمام كثير من الأنظمة العربية لصرف الأنظار عن القضايا السياسية والاقتصادية الداخلية الضاغطة. فحيث أن الدولة والمجتمع الذى تحكمه لا يشكلان كيانات كاملة الشرعية، فإن مسئولية الحكومة تجاه شعبها لا تكون مفهومة بوضوح، وكذلك حقوق وواجبات الشعب. وفى ظل اهتمام الأيديولوجيا السائدة بأمة ودولة عربيتين نظريتين، فإن المجتمعات والحكومات العربية الفعلية تعيش حالة مواجهة سياسية علنية غير معلنة. ومن خلال التركيز على قضايا خارج حدودها، فإن الأنظمة القومية العربية تسهم فى استبعاد قضايا الإصلاح الداخلى من جدول أعمالها السياسى. وبتعبير آخر، فإن هذه الأنظمة، بإبقائها على حلم الوحدة العربية حيا، تقضى على أى محاولة للوعى بكابوس السياسة العربية.

الفصل الثالث

الأصولية الإسلامية

شهد القرن الرابع عشر الهجرى، الذى انتهى فى نوفمبر ١٩٧٩، العديد من الهزائم. فقد احتلت قوى أوروبا المسيحية أقاليم واسعة من العالم الإسلامى، شملت الجزائر وتونس وليبيا ومصر، فى أفريقيا، وفلسطين وسوريا والعراق والهند، فى آسيا. وانهارت الإمبراطورية العثمانية، الدولة التى كانت تمثل استمرارية الحكم الإسلامى فى صورة الخليفة. وفى أعقاب القوى الاستعمارية الأوروبية، حلت موجة من المصلحين المحليين المتأثرين بالغرب، مثل مصطفى كمال وجمال عبد الناصر والعديد من البعثيين والماركسيين، الذين واصلوا الهجوم على الإسلام عبر سياسات العلمنة والتغريب الكاسحة. وبحلول الستينات أصبح الإسلام قلعة للإيمان محاصرة، ينحصر تأثيره فى حدود بعض مواد قانون الأحوال الشخصية، تستهين به انتليجنسيا راديكالية تتحلى بالثقة بنفسها وتنظر إليه كشىء عفا عليه الزمن.

لكن مع العقد الأخير من القرن الهجرى، شهد الإسلام حركة إحياء مهمة. ففى العالم العربى صعدت الجماعات الإسلامية لتدافع عن إيمانها ولتكون مركز استقطاب للجماهير القلقة. وفى العالم الإسلامى الأوسع، اتجهت الحكومات نحو التواؤم مع هذا الإحياء وتعديل دساتيرها وقوانينها بما ينسجم مع الشريعة الإسلامية. والأهم من هذا أن القرن الرابع عشر قد انتهى بالثورة الإسلامية فى إيران، أكبر إحياء للإسلام فى التاريخ المعاصر. وقد استهل القرن الخامس عشر بمحاولة ثورة فى السعودية، بقيادة

من أطلق على نفسه المهدى، والذى احتل، مع جماعة من أنصاره المتحمسين، المسجد الكبير بمكة ودعا إلى الإطاحة بنظام الحكم السعودى.

ويرى كثيرون من الإسلاميين أن القرن الخامس عشر سوف يكون زمن انتصارهم. وهم يجادلون بأن هذا النصر، فى جانب منه، سوف يتحقق عبر انهيار المنظورين اللذين يتبناهما كل من الغرب الرأسمالى والشرق الشيوعى. وهم يعتبرون الهزائم فى فيتنام والجزائر وكوبا وفى أى مكان آخر دليلا على الانهيار السياسى للغرب. كما يشير التحلل الجنسي وانحلال المرأة وتفكك الأسرة إلى الأزمة الروحية، بينما يشير انتشار إدمان المخدرات والجريمة إلى التفكك الاجتماعى العميق الأثر. أما الشرق الشيوعى، فهو يعاني من التفكك السياسى والانهيار الاقتصادى. وبينهما نجد عالم الإسلام، الذى تحرر حديثا من أغلال الاستعمار المسيحى ولازال يحارب حصون العلمانية المحلية التى أضعفت وسممت الكيان السياسى الإسلامى. والحقيقة أن الجماعة الإسلامية تبدو، بالنسبة لكثيرين، على وشك الشفاء من أكثر الضربات التى تلقتها إيلاما منذ عهد الصليبيين. فعند دخوله القدس على رأس القوات البريطانية المنتصرة، فى ١٩١٧، أعلن الجنرال اللنبى: "اليوم تنتهى الحروب الصليبية". وبانتصار الثورة على الشاه فى ١٩٧٩، واغتيال السادات فى ١٩٨١، وانتفاضة حماه فى ١٩٨٢، وقيام حزب الله فى لبنان، والتحول الإسلامى فى السودان، والانتصار المجهض للجبهة الإسلامية فى الجزائر عام ١٩٩٢ وغيرها، يشعر بعض الإسلاميين بأنهم قد ردوا أخيرا على الغرب المسيحى وأفسدوا التأثير العلمانى الذى خلفوه فى العالم الإسلامى.

المصلحون المسلمون الأوائل

جاءت بدايات التقييم الواعى للتحدى المفروض من قبل أوروبا المسيحية فى أوائل القرن التاسع عشر، على يد المفكرين المسلمين، أمثال الطهطاوى وخير الدين التونسى، الذين سعوا إلى التفكير فى كيفية استفادة العالم الإسلامى من العلم والتكنولوچيا ،

دون الإخلال بالأسس الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع الإسلامى(Hourani1970,67ff)
لكن العلاقة بين العالمين الإسلامى والمسيحى، فى أوائل القرن التاسع عشر، كانت لا تزال هادئة نسبيا، ولم يكن قد اعتراها بعد مخاوف التهديد بالغزو والسيطرة. لكن مع حلول نهاية القرن، أصاب العلاقة التوتر التام. ففى ١٨٦٠، أنزلت القوى الغربية قواتها فى لبنان لفرض الاستقرار هناك. وفى ١٨٧٧، هددت الحرب الروسية – التركية كرسى الخلافة ذاته. وفى ١٨٨١، كان الاحتلال الفرنسى لتونس. وفى ١٨٨٢، احتل الإنجليز مصر. وهكذا تحول التحدى المادى والفكرى والثقافى للغرب إلى صراع عسكرى سياسى مباشر. وقد صاغ مناضل مسلم من أصل إيرانى، هو جمال الدين الأفغانى، الرد الإسلامى على التهديد الجديد. وقد تولى تفصيل أفكاره مصلحون مسلمون آخرون، مثل محمد عبده ورشيد رضا.

جمال الدين الأفغانى: أبو النضال الإسلامى الحديث

كان الأفغانى شخصية مركبة، تناولها بالبحث والدراسة كل من نيكى كيدى وايلى قدورى والبرت حورانى، وغيرهم(Keddie 1983' Kedouri 1966' Hourani 1970).
والأفغانى شيعى، من مواليد ١٨٣٨ تقريبا، بأسد أباد الإيرانية حيث تلقى تعليمه الأولى، وانبهر بالفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفلسفة اليونانية، التى تقرها وتجلها الشيعة الإثنى عشرية. بلغ مرحلة الوعى السياسى عبر أسفاره إلى الهند وأفغانستان، فى زمن انتفاضة هذين البلدين ضد الحكم البريطانى. وقد لازمه الشعور القومى الحاد والمعادى للاستعمار، الذى تشربه هناك، بقية حياته. وعندما سافر إلى استنبول، كمعلم جوال، قامت السلطات بطرده بتهمة الترويج للأفكار الإلحادية. وعند وصوله إلى مصر، فى ١٨٧١، سرعان ما التف حوله مجموعة من شباب دارسى الدين النبهاء، الذين اجتذبهم فكره غير المتزمت ووطنيته المتأججة. وقد تحقق له مكان الصدارة وسط جمهرة المصريين فى مناخ القلق الذى شهدته البلاد فيما بين ١٨٧٨ – ١٨٧٩، حيث أسهمت سلسلة خطبه الملتهبة فى تقليب الرأى العام على الإنجليز(Keddi 1982,20).
وخلال إقامته بمصر، شجع الأفغانى على إصدار الصحف وغيرها من وسائل النشاط الفكرى وأسهم فى تأصيل فكرة القومية المصرية. وقد أُجبر على مغادرة مصر بعد احتلالها على يد الإنجليز، واستقر به المقام بأوروبا حيث واصل تأثيره من خلال

صحيفة العروة الوثقى، التى أسسها وشارك فى تحريرها مع تلميذه محمد عبده. وفى ١٨٩٢، عاد الأفغانى إلى استنبول، حيث توفى بعد ذلك بخمس سنوات.

ومن حيث المحتوى، ينقسم فكر الأفغانى إلى قسمين رئيسيين. الأول موقفه العلنى، والموجه إلى الجماهير؛ والثانى تأملاته الخاصة التى كان يستهدف بها الدائرة الضيقة من المريدين وغيرهم من المثقفين المسلمين. فقد كان يخشى من أن تؤدى انتقاداته الخاصة للفكر والثقافة السنية التقليدية، التى يشاركه فيها أتباعه، إلى إشاعة الاضطراب والقلق بين الجماهير. فكان، فى أحاديثه العلنية، يلجأ إلى الحديث الحماسى حول التاريخ الإسلامى والإسلام التقليدى ويحث أتباعه المسلمين على الانتفاض فى وجه السيطرة الأجنبية والعمل على توحيد وبعث الأمة الإسلامية. وهو يخاطب المسلمين كأفراد فى أمة إسلامية ويسعى إلى أن يبث فيهم الحماس والولاء الذى يسم القومية الأوروبية. وهو يحذر إخوانه فى الدين مما أصاب العالم الإسلامى من تخلف، وأن مقادير المسلمين يجب أن تكون بأيديهم حتى يستعيدوا زمام المبادرة ومكان الصدارة الذى كانوا يتبؤونه على حضارات العالم الأخرى. وهو يستشهد بما جاء بالقرآن : إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ (الرعد : ١١) .

وبفضل تعرفه المبكر على المعارضة الوطنية الهندية، فقد نشأ متأثرا بقوة الشعور الوطنى. وفى مقال مبكر، نشر فى الهند، يعبر عن وعيه بالرابطة التى تجمع بين كل من الولاء القومى والوطنى والدينى. يقول الأفغانى: "إن النزوع نحو حماية أرض الآباء والقومية والرغبة فى الدفاع عن الدين والإخوان فى الدين، أى الغيرة الوطنية والغيرة القومية والغيرة الدينية، (كلها) تحث الرجال على التنافس فى مجال الفضائل والإنجاز" (ورد فى Keddie1983,66) وبهذا المعنى، يكون الإسلام هو المصدر الأول والأخير للهوية الجمعية - أساس التضامن، الذى يميز بين المقهورين والقاهرين، ويقدم للمقهورين الثقة والتضامن اللازمين للثورة وتحقيق النصر. وفى تلك الرابطة الإسلامية، كما يراها، ينبغى أن يوجه ولاء الشعب وقدراته نحو الدولة العثمانية لأنها أقوى وأهم المؤسسات الإسلامية وأكثرها قدرة، من ثم، على قيادة العالم الإسلامى فى مواجهة الغرب.

وبالطبع، لم يكن الأفغانى أول من مزج بين الشعور القومى والمنظومة الإسلامية، لكن يعود إليه الفضل فى جعل القومية الإسلامية شعورا سياسيا قويا أكثر انسجاما

مع الأحداث القومية الجارفة للعالم الحديث. "لقد كان ملهم الحركة الإسلامية الطموح وواضع برنامجها الشعبى عبر التنوير مجددا بأسس الجماعة الإسلامية من خلال التعبيرات القومية" (Gibb 1947,27). أضف إلى هذا أن الأفغانى حدد لهذه القومية الإسلامية اتجاها محددا وعمليا، من خلال التأكيد على "الولاء للخلافة العثمانية ... (التى كانت) السلطة الأكثر ملاءمة لتوجيه القوى السياسية للشعوب الإسلامية والتنسيق بينها، باعتبارها الدولة الإسلامية" (Gibb1947,111).

والأفغانى يعبر عن هذه القومية من خلال تقديم صورة رومانسية لعهد النبى (ﷺ). فقد قدم تلك الأعوام الأولى باعتبارها العصر الذهبى حيث كان المسلمون يتمتعون بالقوة والاستنارة والازدهار. وإذا ما استطاع المسلمون استعادة الإيمان والطهارة التى كانوا يتحلون بها فى تلك الأعوام، فإن الله سوف يهبهم النصر على مستعبديهم ويشيع العدل والرخاء فيما بينهم. وما كان يقصده الأفغانى هو أن المسلمين يمكن أن يستمدوا القوة لمواجهة الغرب من داخل أنفسهم – من تاريخهم ودينهم وثقافتهم. وهو يبدد المخاوف من امتلاك الغرب لكل مفاتيح القوة والنجاح، المتأصلة فى فلسفاته وتقاليده. وبالنسبة للأفغانى، كانت تلك وسائل لتمكين المسلمين من استعادة إيمانهم بأنفسهم وماضيهم، فى وقت بدأ كثيرون من المثقفين يقتنعون بأن ثقافتهم أدنى من ثقافة الغرب البراق آنذاك.

لكن الأفغانى، فى نقاشاته الخاصة وكتاباته، كان ينتقد التراث الإسلامى ويؤكد على الحاجة إلى إصلاح الثقافة والفقه الإسلاميين. فالعالم الإسلامى، فى رأيه، متخلف كثيراً عن الغرب المسيحى من منظور المتغيرات المدنية الأساسية، مثل التقنية والعلوم والفلسفة. ويكمن الخطأ فى موقف العداء من العقل، الذى يتبناه فقهاء السنة منذ إغلاق باب الاجتهاد فى القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى). وهو يرى أنه إذا حدث تعارض بين حقائق العلم المؤكدة وبين النص، فلابد وأن الخطأ فى تفسير النص. فالمعانى الخفية للقرآن، كما يؤكد، غير محدودة، ومن ثم فإنها تشمل كل المستجدات فى المعرفة الإنسانية. ولم يكن الأفغانى يقبل بأقل من إعادة فتح باب الاجتهاد مع الحد من دور التقليد، والتأكيد على القرآن فى مواجهة الإضافات الدخيلة على التقاليد السنية، وإعطاء العقل دورا أكبر فى التفسير. وكان يتطلع إلى إصلاح إسلامى من أعلى تتولاه نخبة من المفكرين الإسلاميين ورجال الدولة – نوع من الإصلاح البروتستانتى يرى فيه نفسه، حسب تعبيره الخاص، مارتن لوثر المسلم (Keddie1983,82).

ويعكس الميراث الفكرى للأفغانى الانقسام الذى يميز تفكيره. فبينما يقيم جانبى فلسفته على توازن محكم، فإن كثيرين من تلاميذه يأخذون جانب أو آخر من جوانب تفكيره ويتوصلون إلى نهايات لم يدعو إليها. فمن ناحية، يرى إصلاحيون مصريون علمانيون مثل لطفى السيد وطه حسين وغيرهما، فى أفكار الأفغانى العقلانية تشجيع على التبنى الحر للعقلانية كأساس للفكر والممارسة فى شتى جوانب الحياة. والإسلام عندهم ليس المصدر الملائم للحقيقة الفلسفية أو الاجتماعية أو السياسية، وأن مجاله هو الأخلاقيات والمعتقدات الشخصية. ومن ناحية أخرى، نجد مفكرين أكثر تقليدية فى تفكيرهم، مثل رشيد رضا وحسن البنا، يرون فى تراث الأفغانى حثا على إقامة حركة إحياء إسلامى بيوريتانى ترتكز إلى التفسير الحرفى للقرآن والحديث.

لقد لعب الأفغانى دوراً مؤثراً فى تدشين عهد طويل من الازدهار الأيديولوچى والفكرى فى العالم العربى. وكانت شخصيته القيادية وشجاعته السياسية تعبيرا عن الروح القومية - الوطنية الكامنة، والتى استمرت جذوتها فى العالم العربى على مدى العقود التالية. وعلى الرغم من ميله إلى القومية الإسلامية، إلا أن فكره أثمر كذلك القومية المصرية والعربية على يد آخرين غيره. ولم يترتب على المشاعر التى أثارها انتشار الحركات الإسلامية فحسب، بل وكذلك ظهور الحركات القومية العلمانية المتعددة الأشكال.

محمد عبده ورشيد رضا: تفسيرات معتدلة ومتطرفة

كان المصرى محمد عبده هو أكثر تلاميذ الأفغانى تأثرا بأفكاره. وقد ولد محمد عبده فى ١٨٤٩، بإحدى قرى الدلتا الصغيرة. تلقى تعليما دينيا فى مدينة طنطا فى البداية ثم التحق بالأزهر، وتشرب أفكار وممارسات الصوفية. وفى سبعينيات القرن التاسع عشر، انضم إلى جماعة الأفغانى، الذى كان صوفيا بدوره فى فترة من الفترات. وفى رحاب الأفغانى، تعرف محمد عبده على الفقه العقلانى للفلاسفة المسلمين والنشاط السياسى الذى تميزت به حياة الأفغانى. وكان لصيقا بالأفغانى سواء فى مصر أو أوروبا، وبعد وفاة الأخير أصبح أهم شارح لأفكاره ومؤرخا لسيرته.

على عكس الأفغانى، فقد محمد عبده بالتدريج اهتمامه بالتحريض السياسى والثورية التآمرية. وكان يميل، بدلا من ذلك، إلى تغيير العالم الإسلامى بطريقة

تدريجية. ومن موقعه كواحد من علماء الدين، أصبح محمد عبده قاضيا بالمحاكم المصرية وحقق مكان الصدارة فى عام ١٨٩٩ باختياره مفتيا للديار المصرية. وبحكم منصبه، والذى شغله حتى عام ١٩٠٥، كان له تأثيره الكبير على مجالات التعليم والتشريع والفقه، وهو أثر لم يذهب هباء.

فى مجال التعليم، كان محمد عبده يؤكد على التوافق بين صحيح الإسلام وبين كثير من العلوم والمعارف التى توصل إليها الغرب. فالثورة والعقل، فى رأيه، لا يمكن إلا أن يكونا إظهارا للحقائق الكونية كما بينها الله. من هنا، فإن ما يجزم به العقل لابد وأن يكون منسجما مع الوحى. وموقف كهذا، يسمح بالتوسع فى مجالات التعليم العليا الإسلامية بحيث تستوعب الكثير من تعاليم الغرب وتساعد على الأخذ بأسباب النهوض الفكرى من جانب المفكرين الإسلاميين فى مصر، بعد أن يصبح بمقدورهم اكتشاف الغرب بتشجيع ودون خوف من الاتهام بالكفر والهرطقة (Gibb 1947,43). وفى مجال التشريع والفقه، فقد جاهد فى سبيل تنقية العقيدة الإسلامية من الغريب والدخيل الذى تسرب إليها على مر العصور. ويرى محمد عبده أن هذه الأفكار الدخيلة كان لها أثرها المدمر على الإسلام ويعتبرها السبب الرئيسى وراء ضعف الإيمان واعتلاله. وقد سعى إلى تنقية الفكر الإسلامى واستعادة روحه القويمة التى ترتكز إلى القرآن والسنة النبوية، والشروح المستنيرة التى كانت سائدة قبل العصر الأموى. ويؤكد محمد عبده على أن الكشف عن الجوهر الأصيل للإسلام كفيل بإلغاء التناقض بين الإسلام وتلك المثل المعاصرة، مثل الديموقراطية والعلم والليبرلية وغيرها. وانطلاقا من هذه الخطوط، نشط محمد عبده فى الدفاع عن سمعة الإسلام أمام هجوم العلمانيين المسيحيين أو المسلمين ممن اتهموا الإسلام بالوقوف فى وجه التقدم فى العصر الحديث.

وسرعان ما تشعبت أفكار محمد عبده فى اتجاهات مختلفة. فقد فهمت مجموعة من تلاميذه، أمثال لطفى السيد ومحمد حسين هيكل، الاتفاق بين العقل والوحى بطريقة تسمح بالاعتماد التام على العقل، والعقل معادل، بالطبع، للمدنية الأوروبية الحديثة. وسرعان ما تبنى هذا الاتجاه برنامجا علمانيا تفصيليا يرتكز إلى القومية المصرية والبرلمانية الليبرالية، والتعليم العلمانى الحديث. وذهب البعض إلى حد اعتبار

مصر جزءا من أوروبا، وإنكار أى رابطة لها بالعرب أو العالم الإسلامى. وفى مواجهة هذا الاتجاه، ظهرت مجموعة أخرى يتزعمها رشيد رضا، رفيق محمد عبده، وأحد أقرب تلاميذه. واتسمت هذه المجموعة بالحذر المتزايد من الموجة العلمانية الغربية على الفكر العربى المسلم، وشكلت، فى مواجهتها، موقفا تقليديا حرفيا تماما. وعلى صفحات المنار، الصحيفة التى أسسها رشيد رضا مع محمد عبده، كان تركيز رشيد رضا على ذلك الجانب فى فكر الأفغانى ومحمد عبده، الذى يدعو إلى الولاء للإسلام والتمسك بمبادئه كما وردت فى القرآن وشروحها عند الفقهاء الأوائل. وعلى صفحات المنار، حل فكر ابن تيميه الأكثر أصولية ومحافظة، بالتدريج، محل اجتهادات أبى حامد الغزالى المتحررة. وقد وجدت جماعة رضا الحلفاء لأصوليتها الجديدة متمثلين فى الحركة الوهابية السلفية بشبه الجزيرة العربية، والتى تستمد مرجعيتها أيضا من أعمال ابن تيميه وغيره من الفقهاء المحافظين. وعلى الرغم من أن العلمانيين قد ساروا بقومية الأفغانى وعبده إلى أبعد مما قصد الرجلان، فإن حركة رشيد رضا السلفية احتكرت أصولية نفس هذين المفكرين بحرفيتها ووضعتها فى موضع الصدارة بصورة لم يكونا يتيخيلانها. وقد فقد الاتجاه الأول كل صلة بالإسلام واتهم فى النهاية بالابتعاد عن الدين، أما الثانى فقد تحلل من ارتباطه بالعقلانية وانجرف فى دعوة رومانسية تمجد الإسلام الأول مع قدر من تفسير وتأويل الإسلام لمواجهة التحديات المادية والفكرية المعقدة التى يطرحها العالم الحديث. وهكذا، تحقق الجمع بصورة جدية بين الرومانسية والعقلانية التى اعتبرها الأفغانى وعبده ضرورة لتطور وجدانى وثقافى صحى للعالم الإسلامى.

وإلى جانب هذا الانشقاق، كانت هناك موجة عارمة من الكتابات التبريرية الساعية إلى تقديم الإسلام كدين يتماشى مع العالم الحديث - الإسلام، فى حال فهمه بصورة صحيحة، يحوى لب الحقيقة لكل مجالات السياسة والأخلاق والعلوم، وغير ذلك. وعلى عكس دعاية الأفغانى القومية الإسلامية الساعية إلى حفز أمة الإسلام إلى العمل، كانت هذه الموجة من الكتابات التبريرية تهدف إلى تقوية إيمان شريحة من المتعلمين غير المتدينين يتزايد حجمها يوما بعد يوم (Gibb 1947 K95) وعلى عكس خطاب الأفغانى التحريضى، المنطلق من أن ليس كل شىء على ما يرام فى العالم الإسلامى، كانت الكتابات التبريرية الجديدة تبدو أقرب إلى دعوة للهدوء والرضا: فالإسلام يحوى

بالفعل كل ما يشهده الغرب من تقدم، وما من داع للقلق أو بذل جهود فائقة. كانت محاولة "لإثبات - أمام النفس أو الآخرين - أن الإسلام سليم ... لإثبات التفوق لا للفهم، للتكاتف لا للشرح والتوضيح" (Smith 1957,85). وموقف حفز الذات هذا يبعث على الرضا، لكنه لا يصلح كبرنامج للعمل والتغيير.

تاريخ الحركات الإسلامية الحديثة

كان لهزيمة الإمبراطورية العثمانية على يد القوى الأوروبية المسيحية خلال الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة على يد مصطفى كمال أتاتورك فى عام ١٩٢٤، أبلغ الأثر على غالبية المسلمين، خاصة أولئك الذين عاشوا فيما سبق فى كنف الإمبراطورية. فقد كان الخليفة رمزا للعزة الإسلامية والاستمرارية التاريخية التى حفظت للمسلمين ولاءهم واعتزازهم بأنفسهم حتى فى عهود التدهور، مثل ذلك الذى أعقب انهيار الإمبراطورية العثمانية. كان إلغاء الخلافة لطمة قوية لمشاعر المسلمين وترتب عليها حالة من الشك والتساؤل. وفيما بين المفكرين المسلمين التحديثيين، كان هناك إجماع على أن الخلافة ضرورة، حتى لو كانت مجرد مرجع روحى تلتف حوله الجماعة ويحارب البدع. وقد عقدت العديد من المؤتمرات وحلقات النقاش لهذه الغاية، وتحددت أسماء مثل العاهل السعودى الملك عبد العزيز وفؤاد ملك مصر، وغيرهما، كورثة محتملين لإحياء الخلافة.

أما بالنسبة للإنتلجنسيا المسلمة الأكثر علمانية، فقد زادت الخلافة العثمانية من اندفاعها باتجاه الحركات القومية، سواء المصرية منها أو العربية أو غيرها. والحقيقة أن اختفاء الخلافة كبؤرة للولاء والهوية الجماعية كان بمثابة دفعة قوية للحركة القومية الوليدة، التى أصبح بمقدورها الآن تقديم نفسها كوعاء بديل للولاء والشرعية والهوية.

الحركات المصرية

جماعة الإخوان المسلمين : *ريادة إسلامية فى بيئة تتجه أكثر فأكثر نحو العلمانية.* وسط هذا المناخ المضطرب، وتحت الظلال العلمانية للقومية المصرية بصفة خاصة، تشكلت جماعة الإخوان المسلمين وكانت أول جماعة إسلامية فى العصر الحديث تقر بالحاجة إلى العمل السياسى المنظم والمتواصل، المدعوم من الجماهير فى مواجهة تحديات العلمنة والتغريب. والحقيقة أنها كانت بمثابة الأرض التى أفرخت

معظم الجماعات والكوادر الإسلامية التى عرفها العالم العربى خلال السنوات اللاحقة. وقد ولد مؤسس الحركة، حسن البنا، فى عام ١٩٠٦ بمدينة المحمودية شمال غرب القاهرة. كان أبوه من خريجى الأزهر وإمام مسجد . تلقى البنا الشاب تعليما دينيا ثم التحق بعد ذلك بعدة جمعيات دينية ثم بإحدى الطرق الصوفية. (Ismael and Ismael 1985,59) وشارك فى الاضطرابات الوطنية التى شهدتها مصر عام ١٩١٩، وفى ١٩٢٣ رحل إلى القاهرة حيث التحق بكلية دار العلوم ليتخرج مدرسا. وقد أصاب الانزعاج البنا مما رأى فى القاهرة: انقسام سياسى بين الوفد والأحرار الدستوريين، انحطاط أخلاقى، هجوم ثقافى على التقاليد الإسلامية والعربية، وهيمنة بريطانية. وخلال فترة إقامته بالقاهرة تأثر البنا برشيد رضا، ونظم مجموعة من طلبة دار العلوم والأزهر فى جماعة شبابية تقوم بالدعوة وتقديم الخدمات لعامة الناس، لا فى المساجد وحدها بل والمقاهى والأسواق وكل مكان يتجمع فيه الناس.

وفى عام ١٩٢٧، تخرج البنا فى كلية دار العلوم وعين مدرسا بإحدى مدارس الإسماعيلية بمنطقة قناة السويس. ومن هناك، فى عام ١٩٢٨، أعلن عن تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. وكانت الجماعة تتألف من خريجى المعاهد الدينية والشباب المؤمن بأفكار الجماعة، وحددت هويتها كحركة تكرس نشاطها للدفاع عن الإسلام وتثبيت أركانه فى المجتمع بالوسائل التعليمية والسياسية. وبحلول عام ١٩٣٢، كانت فروع الجماعة قد غطت الحافة الشرقية لدلتا النيل. وفى عام ١٩٣٢، انتقل البنا إلى القاهرة حيث ظهرت ***الإخوان*** ومعها جمعية الثقافة الإسلامية، التى أسسها واحد من إخوانه الشبان. وقد جماعة نمت الإخوان سريعا من حيث القوة والتأثير لتصبح فى ١٩٣٩ "واحدا من أهم المتنافسين على الساحة السياسية المصرية" (Mitchell 1969,13). وكانت عضويتها تتكون بالأساس من الطلاب أبناء الطبقة الوسطى وشرائحها الأدنى الوافدين حديثا إلى المدينة، والمدرسين، والموظفين، وأصحاب المحلات، وصغار أصحاب الأعمال، والعمال الذين يشعرون بالضياع فى بيئة حضرية علمانية ويجدون العزاء فى رسالة ***الإخوان*** المألوفة.

لكن مع الصدارة، ظهرت أول بوادر القلق داخل الحركة. ففى ١٩٣٩، انشقت مجموعة صغيرة تطلق على نفسها ***شباب سيدنا محمد***، احتجاجا على تعاون الجماعة

مع العرش وموقفها المحافظ من استخدام العنف السياسى والثورة. وكان التعاون مع القصر عاملا أساسيا فى الصعود المدوى للإخوان، حيث كان الملك فؤاد والملك فاروق من بعده يؤيدان الإخوان لتحقيق التوازن فى مواجهة قوة الوفد. لكن البنا كان سياسيا يقظا ومصمما على كبح جماح بعض أتباعه الأكثر توقا عن التسرع فى طلب السلطة قبل الأوان. كانت المجموعة المنشقة تستشهد بحديث الرسول: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان". أما البنا فكان يفضل آية قرآنية أكثر اعتدالا: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل ١٢٥).

وعلى أية حال، فقد كان من شأن قلاقل فترة الحرب وعداء الإخوان القوى للوجود البريطانى فى مصر أن تنتهى بالصدام مع القصر. ففى أكتوبر ١٩٤١، وبعد مظاهرة ضخمة معادية للإنجليز شارك فيها الإخوان، ألقى القبض على البنا وعدد من قيادات وأعضاء الجماعة. وكانت أولى المحن الكثيرة التى سيواجهها الإخوان على يد السلطات، والتى رد عليها الإخوان بالشروع فى إنشاء جهازهم السرى. وفى ١٩٤١، تأسس أول جناح عسكرى وسرى للإخوان تحت اسم ***النظام الخاص***. وكانت قد تأسست شبكة لـ ***جوالة*** (تتكون بالأساس من الدعاة وفاعلى الخير) فى ١٩٣٦، للإسهام فى نشر رسالة للإخوان، وكذلك شبكة لما أطلق عليه ***الكتائب*** (عمليا، مجموعات تعليمية ورياضية) فى عام ١٩٣٧ لنفس الغرض (**Mitchell 1969,31**). على أن الفرع السرى الجديد كان أكثر خطرا مما يبدو. فقد كان الهدف هو تنظيم خلايا مسلحة محكمة الإغلاق بهدف القيام بعمليات عسكرية. كما شرعت الجماعة فى تلك الفترة فى الاتصال بالجيش حيث بدأ كثيرون من الضباط الساخطين التفكير فى الإطاحة بالنظام.

ومع اقتراب الحرب العالمية الثانية من نهايتها، بلغت الأوضاع السياسية للبلاد نقطة الغليان. فالمصاعب الاقتصادية للحرب، وما ترتب عليها من آثار، جعلت المعارضة أكثر جرأة على مواجهة بريطانيا التى أضعفتها تلك الحرب، كما أن نمو الوعى بالموقف فى فلسطين أدى إلى توترات كادت تفلت من سيطرة السلطات فى كثير من الأحيان.

وخلال حرب فلسطين، عام ١٩٤٨، قاد الإخوان أعمال التخريب وزعزعة الاستقرار السياسى فى مصر، وإدانة الفساد الحكومى والتواطؤ على ضياع فلسطين. كما أرسلت مجموعة من متطوعى الإخوان للحرب إلى جانب عرب فلسطين. وفى نهاية المطاف، تم حظر الجماعة وحلها رسميا فى ديسمبر ١٩٤٨، كجزء من جهود الحكومة لاستعادة سيطرتها على الموقف (Ismael and Ismael1985,73) . وجاءت المواجهة الأخيرة، فى ٢٨ ديسمبر، عندما قام أحد الإخوان المسلمين - عضو بالجناح السرى للتنظيم، وكان يتحرك بدون موافقة البنا فيما يبدو - بإطلاق النار على النقراشى باشا رئيس وزراء مصر الذى أصدر الأمر بحل التنظيم، فأرداه قتيلا. وسعى البنا، الذى لم يكن قد قبض عليه حتى ذلك الحين، جاهدا لتخفيف حدة التوتر والتعجيل بالائتلاف المقبل بين الحكومة ومنظمته. لكن فى ١٢ فبراير اغتيل البنا نفسه على يد عملاء البوليس السياسى المصرى.

وبموت البنا، كسبت الحركة شهيدا لكنها فقدت الزعيم البارز ذو الشعبية، والذى رعى التنظيم منذ نشأته وحافظ على وحدته خلال العقدين الأولين من تأسيسه. ولم تقتصر شهرة البنا ومكانته على أرجاء مصر وحدها بل تجاوزتها إلى مناطق كبيرة ونائية من العالم العربى. وعلى الرغم من أنه كان يفضل أن يطلق عليه لقب المرشد، إلا أنه يعتبر فى نظر كثيرين واحدا من المجددين التاريخيين الذين أشار إليهم الرسول(ﷺ) فى حديثه: "سيأتى على رأس كل مائة عام رجل من أمتى يجدد للناس دينهم" (حديث ورد فى "Maudoody 1963,32). وقد كان البنا نموذجا للإخلاص والتفانى بين أتباعه. ولن يقدر للحركة، من بعده، زعيما مثله.

وفى يناير ١٩٥٠، عاد الوفد إلى الحكم وتبنى موقفا ودودا من الإخوان، أملا فى استخدامهم كدرع فى مواجهة القصر والسعديين. وتولى صالح عشماوى، نائب البنا وقائد الفرع السرى، القيادة مؤقتا وشرع فى تضميد الجراح (Ismael and Ismael 1985,36) وقد حلت مسألة خلافة البنا بصورة نهائية فى أكتوبر ١٩٥١ باختيار حسن الهضيبى، الذى شغل منصب القضاء على مدى خمسة وعشرين عاما، مرشدا جديدا للحركة. والهضيبى لم يكن عضوا بالإخوان، ولم يكن الهدف من اختياره إرضاء العلماء التقليديين والقصر (كان صهره رئيس الديوان الملكى) فحسب، بل ولتفادى

الانشقاقات التنافسية التى قد تنشب نتيجة الصراع على السلطة بين مؤيدى المرشحين الأقدم من كوادر الإخوان. فقد كان الهضيبى يعتبر مرشح الحل الوسط الآمن. والهضيبى، الذى درس القانون، لم يكن له نشاط سياسى. وكان يرفض العنف ومعظم أشكال التظاهر السياسى. وكانت شرعيته داخل الإخوان مستمدة من أنه، برغم عدم انضمامه رسميا للحركة، كان من أقرب أصدقاء البنا وأشد المعجبين به منذ لقائهما الأول عام ١٩٤٤ لم يكن الاختيار مرضيا. فلا الرجل كانت شهيته مفتوحة للعمل العسكرى الذى تفضله النواة المركزية من الإخوان، ولا كان باستطاعة القيادات الأقدم القبول بسهولة بالزعامة المحافظة لهذا القاضى السابق. وعلى أية حال، فسرعان ما دهمت الأحداث الحركة.

ففى ٢٥ يناير ١٩٥٢، اشتبكت القوات البريطانية مع الشرطة المصرية فى منطقة قناة السويس. وفى اليوم التالى، قامت المظاهرات الحاشدة فى القاهرة تطالب بمحاربة إنجلترا. وفى غضبة اللحظة، أسفر العداء المكتوم للطبقات العليا المصرية وأنماط معيشتها الغربية الدخيلة عن إشعال النار فى معظم منطقة وسط القاهرة. وعلى الرغم من أن الإخوان لم يتورطوا رسميا فى الاضطرابات وأدانوا بعض تجاوزاتها، فإن كثيرين من أعضاء الحركة شاركوا فيها بحماس. وكانت مصر على حافة الثورة، وسرت الشائعات حول انقلاب عسكرى وشيك. وفى تلك الأثناء، كانت قيادة الإخوان توطد علاقتها بمجموعة الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر، خاصة من خلال التعاون مع الشاب أنور السادات. وكان الضباط الأحرار قد قطعوا شوطا كبيرا فى خططهم السرية للإطاحة بالنظام، وتم الاتفاق على أن يساعد الإخوان فى حفظ النظام العام عند حلول ساعة الصفر المتفق عليها، وتنظيم المظاهرات المؤيدة للضباط الأحرار، والمساعدة فى أعمال المراقبة والقتال إذا لزم الأمر، ومساعدة الضباط الأحرار على الهرب خارج البلاد فى حال فشل المحاولة (**Mitchell 1969,103**).

وفى يوم الانقلاب، ٢٣ يوليو ١٩٥٢، لم يكن ثمة حاجة لمعظم هذه الاتفاقات، ولم يجر الاستفادة منها بالتالى. فغالبية المصريين رحبت بالانقلاب وأقرت بتوجهاته الأولية عن طيب خاطر. لكن الإخوان تباهوا بدورهم فى تأييد الانقلاب وكانوا يشيرون إلى ما حدث بعبارة "ثورتنا". وقد بدأت العلاقة بين الإخوان ونظام الضباط الأحرار بداية

طيبة. فقام مجلس قيادة الثورة بحل جهاز البوليس السياسى المكروه التابع لوزارة الداخلية، وأعاد فتح التحقيق فى قضية اغتيال البنا. بل أن القيادة دعت الإخوان لترشيح ثلاثة أعضاء منهم للانضمام إلى مجلس الوزراء الجديد. وقام الهضيبى - دون التشاور مع باقى أعضاء الإخوان فيما يبدو - بترشيح ثلاثة أسماء لم يقبل مجلس قيادة الثورة سوى بواحد منهم فقط، هو الشيخ حسن الباقورى. ورفض كبار أعضاء الجماعة، الممثلين فى مجلس الإرشاد، عرض مجلس الثورة بالمشاركة فى الوزارة على هذا المستوى المحدود وأصدروا قرارا بفصل الباقورى من الجماعة.

وتدهورت العلاقات بين الإخوان والنظام. وفى يناير ١٩٥٣، أصدر النظام قرارا بحل الأحزاب السياسية؛ لكن جماعة الإخوان، التى صنفت كجمعية دينية، ظلت على وضعها القانونى. كان من الواضح أن النظام الجديد لا يريد إثارة المشاعر الدينية، لكنه شدد بوضوح على أن يظل الإخوان بعيدين عن الأمور السياسية: كان "الدين لله والوطن للجميع" أحد شعارات الحكم. لكن الأمور تصاعدت مرة أخرى فى يناير ١٩٥٤، عندما اصطدم الإخوان بالطلبة الوطنيين خلال إحدى المظاهرات التى شهدتها الجامعة. وردا على ذلك، أعادت الحكومة تصنيف جماعة الإخوان باعتبارها تنظيما سياسيا، وقامت بحلها والقبض على الهضيبى ومئات من أعضاء الجماعة، وشنت حملة دعائية شرسة لتشويه صورتها. وخوفا من اندلاع اضطرابات دينية، لجأ النظام إلى التراجع السريع عن تصرفاته. لكن الصدام النهائى كان محتوما على ما يبدو. ففى ١٩٥٤، تدهورت العلاقة مرة أخرى بين الإخوان المسلمين والنظام، عندما هاجم الإخوان علنا موقف الحكومة من التفاوض مع الإنجليز بشأن الانسحاب من منطقة قناة السويس. وتفجر الصراع بصورة نهائية فى ٢٦ أكتوبر، عندما قام أحد أعضاء الجهاز السرى للجماعة بمحاولة اغتيال جمال عبد الناصر أثناء إلقاء إحدى خطبه بالإسكندرية. وبادر ناصر بالرد على هذا التحدى. فقام بحل الجماعة، والقبض على ٤٥٠ من قادتها وأكثر من ٤٠٠٠ من أعضائها، وشن هجوما دعائيا آخر عليها، ناعتا الإخوان بأعداء الثورة والشعب. وحكم على الهضيبى وستة آخرين بالإعدام، وعدل الحكم بالنسبة للهضيبى إلى السجن المؤبد. ومنذ ذلك الحين، أصبح القمع الرسمى شرسا ومؤثرا. وحذر ناصر فى خطاب له فى ٢٩ اكتوبر : "إذا لم تستطع الثورة أن تسير فلتكن ثورة حمراء. ولن تكون أبدا ثورة عرجاء". وفى غمرة الأحداث، جرى الربط

كذلك بين اسم اللواء نجيب وبين الإخوان ومخططاتهم. واستغل ناصر هذا الوضع لإصدار قرار من مجلس قيادة الثورة بإبعاد نجيب عن الرئاسة وتحديد إقامته، ليزيل بذلك العقبة الخيرة فى سبيل إحكام سيطرته على مقدرات الدولة المصرية.

وبدون قيادة قوية وفى ظل القمع الشديد على يد أجهزة الأمن التابعة للنظام، ظل الإخوان، اعتبارا من ١٩٥٤ وعلى امتداد العقد التالى، على حال من الضعف الشديد. فى الوقت نفسه، شرع ناصر فى تقليص نفوذ الإسلاميين ورجال الدين فى المجتمع. فأُدمجت المحاكم الشرعية فى النظام القضائى المدنى. ووضعت جامعة الأزهر تحت سيطرة الدولة وتوسعت لتشمل أقساما لكل العلوم الحديثة مع السماح للمرأة بالالتحاق بها، وخضعت شبكة وعاظ المساجد للإشراف الكامل للدولة المصرية. والأكثر من هذا، أنه على الرغم من أن دستور عام ١٩٥٦ نص على أن الإسلام دين الدولة، فإن الميثاق الوطنى (١٩٦٢) تبنى الحريات الدينية وأقر بالمساواة بين كل الأديان. وأخيرا، وفى سعيه لإعطاء الإصلاحات الاشتراكية والعلمانية شرعية إسلامية، شجع النظام على سيل من الكتابات التى تبين عدم تعارض الإسلام مع الاشتراكية والتغيير الثورى. وبالطبع، استاء المسلمون من هذا الانتهاك للموروث الإسلامى، وكانوا يصفونه بمرارة باعتباره "بلشفة" للإسلام.

وظهر الإخوان على السطح مرة أخرى، لفترة قصيرة، فى ١٩٦٤، عندما أطلق ناصر سراح عدد من قادتهم فى محاولة لاحتواء القوة المتزايدة للشيوعيين. لكن الادعاء باكتشاف مؤامرة، فى منتصف عام ١٩٦٥، من جانب الإخوان للإطاحة بالنظام أسفر عن موجة أخرى من الاعتقالات وأحكام الإعدام. وفى هذه الموجة، أُعدم سيد قطب، أحد أكثر مفكرى الحركة راديكالية وشعبية.

وشأن معظم المصريين، أصابت هزيمة ١٩٦٧ الإخوان بالصدمة، لكنهم شعروا بالشماتة لما أحدثته من ضعف وما أنزلته من مهانة بنظام ناصر (انظر **Sivan 1985,17**) وقد فسروا الهزيمة كعقاب إلهى أنزله الله على نظام الملحدين الذين قضوا على الدين وأعدموا الإخوان وغيرهم من المسلمين المؤمنين. فالقرآن يتضمن الكثير من الآيات التى تتوعد بهزيمة كل من يبتعد عن سبيل الله، وكان الإخوان يستشهدون كثيرا بتلك

الآيات: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ فَبِإِذۡنِ ٱللَّهِ وَلِيَعۡلَمَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (آل عمران : ١٦٦).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمۡ عَلَىٰٓ أَعۡقَٰبِكُمۡ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران : ١٤٩). كما كان للهزيمة أثرها في انقسام الرأى العام، حيث تحطمت وعود النظام بالقوة والتقدم، والتى كانت الشكوك بدأت تحوط بها بالفعل بعد الانفصال السورى ومآزق الحرب فى اليمن والانهيار الاقتصادى. ولم تعد الاشتراكية العربية العلمانية، التى كان ناصر يستمد شرعيته منها، قبلة الإيمان لأمة تحررت من الأوهام.

لقد استفادت الحركة الإسلامية من الفراغ الذى نجم عن أزمة الأيديولوچيا العربية. وكان ناصر نفسه على وعى تام بتأثير الهزيمة على شرعيته. فسعى إلى تقديم نفسه كزعيم ورع، صاحب حكم ذو شرعية إسلامية. ففى خطاب له إلى الجيش فى أغسطس ١٩٦٩، على سبيل المثال، كتب: "جنودنا فى معركتهم القادمة لن يكونوا جنودا للأمة فحسب، وإنما جنود الله، حماة عقيدته، ومقدساته إشارة إلى القدس وكتابه الكريم" (Haddad 1982,36).على أن العداء بين ناصر والحركة الإسلامية كان قد ترسخ إلى حد التلويح بالإطاحة به. ولم يتغير هذا الموقف ـ وبصورة مؤقتة ـ إلا بمجىء السادات.

ففى مايو ١٩٧١، وبعد شهور قليلة من وصوله إلى الحكم، شرع السادات فيما أطلق عليه الثورة التصحيحية. فأضعف مراكز القوى الاشتراكية التى ترعرعت على عهد ناصر فى مؤسسات الدولة والجيش، وحد من قبضتها على المجتمع. وتخلى عن الصياغات الاشتراكية القومية للنظام الناصرى، معلنا العلم والإيمان كركيزتين تقوم عليهما الأمة (Ibrahim 1980,426). وأطلق سراح المئات من الإخوان المسلمين من السجون، وسمح لهم بإصدار دورياتهم، وشجعهم على استعادة نشاطهم لدعمه فى مواجهة نفوذ الاشتراكيين والقوميين الذى ازدهر فى ظل حكم ناصر. ومرة أخرى، نص دستور ١٩٧١ على أن الإسلام دين الدولة وجعل من الشريعة مصدرا ـ وإن لم يعتبرها المصدر الوحيد ـ للتشريع.

وجاء النصر المحدود فى ١٩٧٣ مباركة من نوع خاص لشرعية السادات الإسلامية. فالحرب التى شنت فى العاشر من رمضان أصبح يطلق عليها حرب

رمضان. وكان الاسم الكودى للحرب نفسها بدر، على اسم أول معركة ينتصر فيها النبى (ﷺ) على الكفار فى العام الأول من الهجرة (٦٢٣ ميلادى). وبينما كانت صيحة الحرب فى ١٩٦٧ هى "الأرض، البحر، الجو"، إشارة إلى الاعتماد على القوات البرية والبحرية والجوية، كانت هذه الصيحة فى حرب ١٩٧٣ هى الله أكبر. كما كان الدور الذى لعبته المملكة العربية السعودية، كدولة إسلامية كبيرة مدعومة بالثروة، واضحا.

الجناح المتطرف: التمرد العلنى على الدولة والمجتمع العلمانيين

على أن العلاقة بين السادات والتيار الإسلامى السائد دخلت طور الصدام بعد ١٩٧٣، مع انتهاجه سياسة الانفتاح على الغرب واعتماده المتزايد على الولايات المتحدة الأمريكية. وكان لها أن تصل حد القطيعة فى ١٩٧٧، عقب زيارة السادات للقدس وحملته لتوقيع اتفاق السلام مع إسرائيل. وتصدى الجناح الراديكالى، الذى انشق على جماعة الإخوان، وتحققت له السيادة على الحركة الإسلامية، لنظام السادات بعنف بعد أن رأى فى توجهاته مجرد محاولة لإضفاء غلالة إسلامية على البنية العلمانية للدولة الناصرية. وكانت أيديولوچيا هذه الجماعات الجديدة قد تبللورت خلال الستينيات، خاصة فى أوساط المعتقلين من الإخوان. وكان سيد قطب هو مركز هذه الرؤية الجديدة، وكان من معتنقى أفكار المفكر الإسلامى الهندى أبو الأعلى المودودى، وظل نزيل السجن حتى وفاته فى ١٩٦٦، وكانت عقيدة سيد قطب مستمدة من الفكرة الأساسية عند المودودى، والتى ترى أن المجتمعات والحكومات الإسلامية المعاصرة قد ارتدت إلى الجاهلية. ومن ثم، فإن واجب المسلم الحق إحياء جهاد النبى وأتباعه، الذين شنوا حربا مقدسة حتى على عائلاتهم لاستئصال شأفة الكفر وإعلاء كلمة الله. وقد جذب هذا الاتجاه المتطرف الكثير من الأنصار خاصة بعد عام ١٩٦٧.

وأبرز جماعات هذا التيار المتطرف الجديد هى "جماعة المسلمين"، التى تعرف كذلك باسم جماعة التكفير والهجرة، التى تأسست على يد الشيخ شكرى أحمد مصطفى الذى انشق عن الإخوان فى ١٩٦٧، وتشكلت الخلايا الأولى من هذه الجماعة بالسجن عام ١٩٦٧، لكنها حققت انتشارا أوسع بعد أطلق السادات سراح شكرى مصطفى عام ١٩٧١، وشكرى مصطفى، الذى يعتبر شخصية دينية بارزة، حاصل على بكالوريوس الزراعة، ويتمتع بمقومات الزعامة وبشخصية مستبدة، ويعتبره كثيرون

من اتباعه المهدى المنتظر. وترى جماعته أن الدولة والمجتمع فى مصر قد ارتدا عن الإسلام. وإن على المسلمين الحقيقيين أن يهجروا مجتمع الكفرة، كما هاجر النبى (ﷺ) من مكة، وأن يتحدوا، وان يكونوا على قدر من الإيمان والقوة والانضباط يجعلهم قادرين على إعلان الجهاد على الكفار حتى يكتب لهم النصر. ويشير اسم التكفير والهجرة إلى تهمة التكفير التى توجهها الجماعة للمجتمع وسياسة الانسحاب، او الهجرة، من المجتمع. وتستمد جماعة التكفير قوتها من الشباب وبصفة خاصة شباب قرى وحواضر صعيد مصر.

أما ثانى أبرز الجماعات فهى منظمة التحرير الإسلامية التى تأسست فى أوائل السبعينيات وتزعمها صالح سرية، وهو فلسطينى حاصل على درجة الدكتوراه فى التربية، وعضو جماعة الإخوان بالأردن (Dekmejian 1985,95) وعلى عكس جماعة التكفير التى وجهت عداءها نحو المجتمع والدولة، فقد ركزت المنظمة عداءها على الدولة. كما كان لها أيضا برنامج نشاط عاجل، كما وضح من هجومها على الأكاديمية الفنية العسكرية فى أبريل ١٩٧٤ ، كان هدفها هو الإطاحة بالحكم عن طريق العنف، وعملت فى هذا السبيل فى وقت كان غيرها من الجماعات المتطرفة الإسلامية يرى أن الوقت لم يحن بعد لعمل كهذا. ولم تكن نشاطات المنظمة سببا لتعرضها وحدها للقمع الشديد، وإنما طال هذا القمع أيضا الجماعات الإسلامية المتطرفة الأخرى، حتى فى الوقت الذى لجأ فيه السادات إلى مهادنة التيار الرئيسى من الإخوان، الذى كان آنذاك أكثر اعتدالا.

وكما سبق وذكرت، فإن القطيعة قد حلت بين السادات والإخوان فى ١٩٧٧ بعد زيارته للقدس. وقد عبر الإخوان عن معارضتهم ليس فقط لهذه الخطوة وحدها، وإنما لسياسة الانفتاح على الغرب كذلك، وللتغريب الثقافى للمجتمع المصرى، ودعم الكنيسة القبطية. وتزايدت حدة التوترات فى ١٩٨٧ مع تصاعد الاضطرابات بين المسلمين والأقباط. وبالطبع، كان من شأن قيام الثورة الإسلامية فى إيران تشجيع الحركة الإسلامية، المتطرفة منها والمعتدلة على حد سواء. واتجه السادات إلى تثبيت أركان شرعيته عن طريق إعلانه الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع والإلحاح على تقديم نفسه

باعتباره ***الرئيس المؤمن***. وتواصلت المعارضة الإسلامية لنظام حكمه وكذلك الاضطرابات بين المسلمين والأقباط. وفى سبتمبر ١٩٨١، وفى محاولة لاستعادة السيطرة على الموقف، أصدر أوامره بالقبض على أكثر من ثلاثة آلاف من رجال الدين(*) واستعاد سيطرته على المساجد. وفى ٦ أكتوبر ١٩٨١، وأثناء العرض العسكرى الذى أقيم احتفالا بالذكرى الثامنة لحرب رمضان عام ١٩٧٣، اغتيل السادات على يد مجموعة من العسكريين المنتمين إلى منظمة الجهاد، وهى جماعة متطرفة ظهرت أول ما ظهرت أثناء الاضطرابات بين المسلمين والأقباط فى عام ١٩٧٨ وقد نشبت المصادمات الخطيرة فى أسيوط وغيرها من المناطق كجزء مما اعتبره النظام مخططا منظما للإطاحة بالحكم. وقد لجأ خليفة السادات، قائد سلاح الطيران السابق حسنى مبارك، إلى شن موجة من الاعتقالات مع اتباع سياسة أمنية صارمة. فعلى عكس السادات، احتفظ مبارك لنفسه بصورة متواضعة وأمسك عن مهاجمة الجماعات الإسلامية، مع وضعها فى ذات الوقت تحت الرقابة الشديدة لأجهزة الأمن السرية.

وقد أعدم قائدا جماعتى التكفير والمنظمة الإسلامية، شكرى مصطفى وصالح سرية، فى أواخر السبعينيات وجاء غيرهما. وفى ١٩٧٤، توفى حسن الهضيبى، الزعيم الاسمى المسالم للإخوان وجاء بعده الشيخ عمر التلمسانى، عضو الإخوان الأصدق تمثيلا للجماعة، وإن كانت سنوات السجن الطويلة جعلته ينبذ أسلوب العنف ويتبنى ***الدعوة*** كوسيلة أولى لتحقيق الأسلمة.

وهناك حاليا تياران داخل الحركة الإسلامية فى مصر. الأول، وهو أكبر الاثنين وأقدمهما، يمثله الإخوان المسلمين، الذين لازالوا على إيمانهم بأفكار البنا الخاصة بالأسلمة التدريجية للدولة والمجتمع من خلال التعليم والتظاهر والانتخابات وجماعات الضغط، وغير ذلك. أما الفرع الثانى فيتألف من فصائل الإخوان التى ظهرت

(*) لم تقتصر اعتقالات سبتمبر ١٩٨١ على العناصر الدينية وحدها ، بل شملت كل الاتجاهات السياسية تقريبًا (المترجم) .

بعد ١٩٦٧، وهذه الجماعات تهدف إلى الإطاحة التامة بالدولة العلمانية وتتبنى استخدام العنف كوسيلة لتحقيق هذا الهدف. وهى تتمتع بالشعبية بالأساس فى أوساط الشباب من أبناء الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى الحديثة الحضرنة.

الحركة الإسلامية فى سوريا: المقاومة السنية ضد الهيمنة العلوية

تأسست جماعة الإخوان المسلمين فى حلب، كفرع لجماعة الإخوان المسلمين المصرية، على يد مجموعة من الطلبة السوريين الذين كانوا يدرسون بالأزهر. وفى عام ١٩٤٤، انتقل مقر قيادتها إلى دمشق، وفيما بين ١٩٤٥ - ١٩٦١ تولى قيادتها الشيخ مصطفى السباعى من حمص، وهو رجل ذو عقلية قانونية (Dekmejian 1985,112) وفى تلك الفترة، كانت معارضة الجماعة تنصب على التغريب والعلمنة وتميل إلى المطالبة بسلسلة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الاشتراكى (Hinnebusch 1983,151). كما نجحت فى إدخال عدد من المرشحين إلى البرلمان. كان السباعى صديقا للبنا أثناء دراسته بالأزهر وتبنى أفكاره بشكل عام. وقد تعرض الإخوان المسلمون فى سوريا للقمع على يد الشيشكلى فى عام ١٩٥٦ ثم على يد الائتلافات البعثية والناصرية والشيوعية المختلفة خلال الفترة من ١٩٥٤ - ١٩٦١، وقد نعمت الحركة بفترة قصيرة من النشاط فى ظل حكم الانفصال فيما بين ١٩٦١-١٩٦٣ لكنها تلقت ضربة قاسية مرة أخرى من قبل البعث فى ١٩٦٣، وفى عام ١٩٦١، حل عصام العطار محل السباعى، وهو مهندس بالخبرة وزعيم إخوانى معتدل، ينبذ استخدام العنف ضد النظام (Hinnebusch 1983,151). وقد نفى العطار فى ١٩٦٣، لتنتقل القيادة الفعلية إلى غيره.

وتعبيراً عن استيائهم من احتكار البعث المتزايد للسلطة، قاد الإخوان فى سوريا انتفاضة فاشلة فى حماه فى ١٩٦٤، ضمت غالبية علماء الدين والناصريين والتجار وأعيان الريف وغيرهم من المعادين للعناصر البعثية. ومثلما حدث فى مصر، أسهمت حرب ١٩٦٧ فى تطرف الحركة الإسلامية وظهور جماعات من المدن الشمالية أكثر ميلا للجهاد العلنى ضد الحكم وضد اعتدال العطار وأتباعه فى دمشق. وتأتى فى المقدمة

جماعة المجاهدين بقيادة مروان حديد. وهو ممن تأثروا بأفكار سيد قطب عندما كان معتقلا فى مصر فى ١٩٦٥ كما تلقى تدريبا على حرب العصابات فى صفوف منظمة فتح بقيادة عرفات فى ١٩٦٨ (Dkmejian 1985,113). وبعد أن نظم أتباعه فى تنظيم مسلح أطلق عليه كتائب محمد، قاد حديد حملة اغتيالات ضد زعامات نظام البعث. وبعد القبض عليه فى ١٩٧٦، تولى القيادة من بعده سليم محمد ثم عدنان عقله، وبعد وفاتهما تولى عدنان سعد الدين.

وقد حاول الرئيس السورى الجديد، حافظ الأسد، فى أوائل السبعينات التخفيف من معارضة السياسات المتطرفة التى كان ينتهجها البعث، عن طريق التراجع عن بعض إجراءات التأميم والتشريك socialisation التى فرضها الحزب فيما بين منتصف وأواخر الستينات. وقام بتحسين العلاقات مع الأنظمة المحافظة فى السعودية والأردن ومصر الساداتية والسماح بقدر من الحريات السياسية، وتخفيف الضغوط الاقتصادية عن طريق الأموال النفطية. على أن هذه المناورات لم تنجح فى حل ما كان بالأساس صراع قوة بين جماعات طائفية واقتصادية - اجتماعية مختلفة. فكل من البعث والجيش، اللذان تقاسما حكم البلاد منذ أواخر الستينات، جندا فى صفوفهما منذ وقت مبكر أعدادا كبيرة من غير السنة وفقراء الريف. كما اجتذبت سياستهما الاشتراكية قطاعات كبيرة من الطبقة العاملة المدينية. وكانت الطائفة العلوية، التى تمثل حوالى ١٢٪ من مجموع السكان، تشكل ثقلا خاصا فى الحزب والجيش. وقد كان استبداد النظام الذى يسيطر عليه العلويون سببا لاستياء الأغلبية السنية، التى تشكل حوالى ٧٠٪ من مجموع السكان، وكذلك علماء الدين والتجار والحرفيين فى المدن الشمالية. كما انحاز النظام إلى مصالح الريف على حساب مصالح الحضر، ومصالح الفئات الدنيا على حساب مصالح الفئات العليا، وهو ما لم ترض على أى منه عائلات أعيان السنة فى المدن السورية (Batatu 1981 b) وهكذا، تطورت المعارضة الإسلامية لنظام البعث إلى معارضة سنية، مدينية بالأساس، للحكم العلوى، تدعمها الشرائح الوسطى والعليا من الطبقة الوسطى، خاصة سكان المدن الشمالية (Hinnebusch 1982).

وبعد بداية هادئة، اندلعت الاحتجاجات الإسلامية فى ١٩٧٣، ضد الدستور العلمانى الذى أعلنه نظام الأسد. وفى محاولة للتهدئة أضاف الأسد إلى الدستور مادة

تنص على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلما، كما بدأ يواظب على حضور صلاة الجمعة. ووصل إلى أبعد من هذا باستصدار فتوى بأن العلوية تمثل المذهب الخامس من مذاهب السنة. وقد حسب له الانتصارات المحدودة فى حرب ١٩٧٣، وتعاونه الوثيق مع مصر والسعودية، بينما أخذ عليه اشتراكه فى محادثات السلام التى رعاها كيسنجر بعد الحرب. وكان تدخل سوريا فى الحرب اللبنانية فى ١٩٧٦ إلى جانب المسيحيين الموارنة ضد القوات الفلسطينية السنية وحلفائهم من المسلمين عملا افتقد الحد الأدنى من الشعبية. وفى الوقت نفسه، تصاعد الاستياء من تزايد الطابع العلوى للحكم السورى، والتضخم المتزايد، وانتشار الشائعات حول فساد رفعت أخى الأسد. وفى ١٩٧٦ - ١٩٧٧، قامت جماعة الجهاد بحملة نشطة للتحريض والاغتيالات ضد الزعماء الشيعة، وعملاء الأمن، وكوادر الحزب، وغيرهم من المتصلين بنظام البعث. وفى هجوم على الأكاديمية العسكرية بحلب فى يونيو ١٩٧٩، أطلقت الجماعة النار على ٨٣ من قوات المدفعية. وقد أسفر ذلك عن اندلاع حرب أهلية بين الحكم والجماعات الإسلامية استمرت حتى مارس ١٩٨٢ وانتهت بعد حصار وقصف مدفعى لمدينة حماه الشمالية أسفر عن مقتل عشرين ألف شخص.

ومع أواخر السبعينات، كانت المعارضة الإسلامية قد تطورت إلى حركة ثورية مسلحة تضم أكثر من حوالى ثلاثين ألفا من الأتباع. ونجحت جماعة مجاهدين المتطرفة بقيادة عدنان سعد الدين فى توحيد الحركات الإسلامية فى الشمال وإعادة استيعاب التنظيم الأم الأكثر اعتدالا (تنظيم الإخوان المسلمين السوريين بدمشق). وأصبح اسم التنظيم الجديد الموحد الإخوان المسلمين السوريين. وقد تدعمت صفوف المسلمين بعد ذلك بقيام ***الجبهة الإسلامية فى سوريا*** فى أكتوبر ١٩٨٠، والتى ضمت تنظيم الإخوان المسلمين الجديد وانشقاق العطار القديم، وبعض علماء الدين وجماعات إسلامية صغيرة أخرى. وكان عدنان سعد الدين هو القوة المحركة له، بينما كان سعيد حوا، أحد تلاميذ سيد قطب، المنظر الأساسى له (**Sivan 1985,43-45**).

وفى ميثاق صدر فى يناير ١٩٨١، ناشدت الجبهة العلويين الابتعاد عن "إخوان الأسد" وتفادى الحرب الأهلية، ودعت إلى وقف قمع السلطة والعودة إلى حكم القانون

القائم على الشورى، وطالبت بوقف تدخل الحكومة فى الزراعة وترك إدارة الصناعات العامة للعمال. كما أكد الميثاق كذلك على التزام الجبهة بـ"الاشتراكية الإسلامية". والجهاد فى سبيل تحويل الدولة العلمانية إلى دولة إسلامية، وعلى عدائها الثابت لإسرائيل والصهيونية (Dekmejian 1985,116). وعلى الرغم من تطرف أيديولوجية سعيد حوا، المؤثر والذى تعرض للنفى لفترة، فإن الحركة الإسلامية فى سوريا تجمع بين الموقف الأيديولوجى المعتدل للاخوان المسلمين المصريين وروح النضال التكتيكى لجماعة التكفير ومنظمة التحرير الإسلامية. وعلى عكس مصر، فإن العنف السنى الموجه للنظام لم يتطلب تبريرا قويا لأن النظام الذى يقوده العلويون كان غير سنى - بعبارة أخرى، كان نظاما كافرا. كما كان بعض الإسلاميين يستشهدون بـ "فتوى النصيرية (العلويين)" لابن تيمية التى تعتبر العلويين أبعد عن الإسلام من المسيحيين واليهود (Sivan 1985,106). كما كانت مغالاة حزب البعث فى العلمانية سببا فى تأجيج الصراع.

وتختلف الحركة الإسلامية فى سوريا عن نظيرها فى مصر، من حيث كونها طرفا فى صراع طائفى وطبقى. فهى، فى جوهرها، حركة معارضة تمثل الطبقة العليا والوسطى السنية لمدن الشمال فى مواجهة نظام دمشق العلوى، الذى يستند إلى قاعدة عريضة من الفلاحين والطبقة الدنيا. ويتمثل اختلاف التركيبة السيكولوجية بين الحركات الإسلامية السورية ونظيرتها المصرية فى أن عقيدة الإسلاميين السوريين معتدلة تماما فى جوهرها، برغم نضاليتها التكتيكية. فهى تعبر عن نضال سياسى أكثر بساطة بين جماعات مذهبية وتفتقد إلى الإيمان الدينى والأخلاقى العميق الذى نراه عند الجماعات المصرية الأكثر تطرفا.

المعارضة الإسلامية فى العراق: صوت المعارضة الشيعية فى مواجهة قمع الدولة البعثية السنية

بينما تمثل الحركة الإسلامية السورية، بشكل عام، معارضة الأغلبية السنية لنظام البعث الذى تسيطر عليه أقلية علوية ضئيلة، فإن الحركة الإسلامية فى العراق تمثل

معارضة طائفة الشيعة الإثنى عشرية (حوالى ٥٥٪ من مجموع السكان) لنظام البعث الذى تسيطر عليه الأقلية العربية السنية (حوالى ٢٢٪ من مجموع السكان). وقد شارك علماء الشيعة بالعراق فى انتفاضة ١٩٢٠ ضد الإنجليز واضطرابات ١٩٢٢ و١٩٢٤، لكنها منذ ذلك الحين أصبحت أكثر حذرا، تتفادى التورط فى الأمور السياسية. على أن الإطاحة بالملكية والمناخ الثورى الذى صاحب ذلك وضع تحديات جديدة أمام علماء الشيعة. وعلى وجه التحديد، فقد شكل تصاعد مكانة الحزب الشيوعى العراقى والأيديولوجيا الماركسية تهديدا جديا للسلطة الأخلاقية والاجتماعية للعلماء. وقد صدرت الفتاوى الدينية التى تدين الشيوعيين، لكن هذا لم يؤثر كثيرا فى تصاعد المد الماركسى. فالماركسية تتناول الكثير من المشاكل الاجتماعية التى تؤثر على حياة الناس بصورة مباشرة، وتعد بالتخلص من هذه المشاكل وتحقيق مستقبل أفضل. ولمواجهة الماركسية، كان على الإسلاميين أن يقدموا بديلا إسلاميا يمكن أن يجيب بجرأة على تلك المسائل الملحة ويرسم طريقا للعدالة الاقتصادية والسياسية. وقد تولى مهمة تفسير وشرح هذه الأيديولوجيا الإسلامية البديلة محمد باقر الصدر، وهو زعيم دينى شيعى بارز. وقد لعب الصدر دورا بارزا فى تسييس الشيعة فى القرن العشرين، وكان تأثيره كبيرا على الحركات الشيعية فى العالم العربى وكذلك إيران.

لقد شهدت العراق العديد من الجماعات والأحزاب الساعية إلى مقاومة الماركسية والبعث العلمانى. وكان حزب الدعوة الإسلامية، الذى تأسس فى ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩ على يد عدد من رجال الدين الشيعى، من أوائل هذه الحركات وكان وثيق صلة بالصدر وسيد محسن الحكيم الطباطبائى من النجف (d.1970)(Batau 1981 a, 588) وهناك أيضا تنظيم المجاهدين، الذى أسسه خريجى المدارس والكليات الحديثة نوى الاتجاهات الدينية بعد قيام الثورة الإيرانية فى ١٩٧٩، ويعتبر المجاهدون باقر الصدر أشبه، بالمعلم بالرغم من موقفهم المتشدد من تدخل رجال الدين فى الحياة السياسية للبلاد. والحقيقة أن نظرتهم كانت أقرب إلى نظرة الرئيس الإيرانى الأسبق أبو الحسن بنى صدر ويتهمون رجال الدين الإيرانيين بالمسئولية عن الفوضى التى تخبطت فيها ثورة البلاد. ويأتى الجانب الأكبر من عضوية هذين التنظيمين من معدمى حى الثورة، الذى يضم

حوالى ربع سكان بغداد الكبرى (Batatu 1981 a, 5788). على أن أكثر التنظيمات نفوذا خلال حقبة الثمانينات هو المجلس الأعلى للثورة الإسلامية بالعراق. وهذا المجلس، الذى تأسس فى ١٩٨٢، عبارة عن تجمع لكبار رجال الدين العراقيين، والعديد منهم هرب أو نفى بعد قيام الثورة الإيرانية وإعدام الصدر على يد النظام العراقى فى ١٩٨٠ وكان المجلس، الذى حظى بالتأييد الرسمى التام من الخمينى ويتخذ من طهران مركزا له، يسيطر على المناطق الحدودية العراقية التى تحتلها إيران ويعتبر نفسه البديل للسلطة القائمة فى العراق (Mallat 1988,81). وتتطابق أيديولوجية المجلس مع أيديولوجية النظام الحاكم فى طهران، وكان يولى قيادته محمد باقر الحكيم ومحمد الهاشمى، وكلاهما كان منفيا فى إيران. لكن نفوذ الحركة كان محدودا للعديد من الأسباب: ١ـ أنها لم تكن تعمل داخل العراق إلا بطريقة غير مباشرة، ٢ـ كانت قيادتها تعانى من انقسام واضح، ٣ـ لم تتوفر لها القيادة الشعبية المؤثرة التى تحل محل الصدر وتلعب دور الخمينى.

على أن الشيعة فى العراق قد أصابها التطرف بفعل الثورة الإيرانية، وهو أمر غير مستغرب. فآية الله الخمينى، الذى كان قريبا من الصدر، لم يغادر العراق إلا فى ١٩٧٨ وبعد قيام الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩، اندلعت الاضطرابات فى المناطق الشيعية تطالب بالإطاحة بنظام البعث وإقامة دولة إسلامية. يضاف إلى هذا أن عددا من الضباط البعثيين جرى اغتيالهم وكذلك محاولة لاغتيال ميخائيل يوحنا (المعروف باسم طارق عزيز)، وزير الخارجية والرجل الثالث فى النظام. ورد البعث على ذلك بوحشية أدت إلى انقسام فى القيادة وحفزت صدام حسين، الذى كان قد تولى للتو رئاسة الجمهورية فى يوليو ١٩٧٩، إلى شن حركة تطهير واسعة فى صفوف الحزب، أسفرت عن إعدام ٢٢ من أكبر قياداته. وعلى الفور، ألقى القبض على باقر الصدر، الذى كان النظام الإسلامى الجديد فى إيران يصفه بـ"خمينى العراق". وقد أعدم مع أخته بنت الهدى، فى إبريل ١٩٨٠، وبإعدامه، أصبح شهيدا ورمزا من رموز الشيعة مما زاد المعارضة الشيعية للبعث اشتعالا. فتواصلت أعمال التخريب والتدمير، بتشجيع ودعم حكومة الخمينى فى طهران، والتى كان أبرزها هجوم انتحارى بالقنابل

على مقر رئاسة الشرطة السرية ببغداد أسفر عن تدمير المبنى ومقتل أكثر من ٨٠ من أكبر الضباط وعملاء الجهاز (Taheri 1987,164). على أن نظام البعث استطاع أن يحبط مخططات المعارضة الشيعية. وعن طريق القمع والاستقطاب، نجح النظام فى إحداث الخلل فى صفوف المعارضة الإسلامية، وعن طريق الحرب مع إيران استطاع إثارة العداء العربى ـ الفارسى القديم، الأمر الذى ساعد على تخفيف حدة الخلافات السنية ـ الشيعية.

وازدادت العلاقات بين نظام البعث والمعارضة الشيعية سوءا نتيجة الغزو العراقى للكويت فى أغسطس ١٩٩٠ وما ترتب عليه من مواجهات مع تحالف الدول العربية والغربية بقيادة الولايات المتحدة وتحت مظلة الأمم المتحدة فى ١٩٩١ وكان من شأن مبادرات الإدارة الأمريكية والضعف البادى على النظام العراقى تشجيع شرائح من القيادات الشيعية على محاولة التمرد. وقد تحررت مناطق كبيرة من جنوب العراق، بما فيها البصرة وغيرها من المدن الهامة، من قبضة بغداد. لكن مع اقتراب حرب الخليج فى ١٩٩١ من نهايتها، أعاد نظام البعث نشر قواته التى كانت على الجبهة فى مناطق التوتر بالبلاد، ليس فقط فى مناطق الشيعة بالجنوب وإنما فى الشمال الكردى كذلك. وبحلول عام ١٩٩٢، كان التمرد الفاشل قد سحق وعاد القمع بمعدل أعلى مما سبق.

الحركات الإسلامية فى لبنان: زعامات الصراع المذهبى

كان انهيار الجمهورية اللبنانية فى ١٩٧٥ إهانة للفكرة القومية بقدر ما كانت حرب ١٩٦٧، على الرغم من أن الأمر كان موجها، فى هذه الحالة، بالأساس إلى القومية الإقليمية لا إلى القومية العربية. ويبين انهيار ١٩٧٥ أن البنية القومية حتى فى أكثر البلدان العربية ازدهارا وتحديثا كانت مجرد إطار واهن يصعب عليه احتواء الهويات الدينية والطائفية الأكثر فعالية، والتى تعتبر نفسها بديلا لها. فاندلاع الصراع الطائفى وموجة الخطف والمجازر التى تمت على أساس دينى أكدت على أولوية الانتماءات الدينية على الانتماءات العلمانية والقومية. فى الوقت نفسه، بدا جانب الصراع بين الأطراف العربية، والذى تمثل فى الصراع اللبنانى ـ الفلسطينى، الذى

سبق أن رأيناه فى الأردن عام ١٩٧٠، تأكيدا جديدا على فساد فكرة القومية العربية. وعلى حد تعبير سعيد شعبان، زعيم حركة التوحيد الإسلامى، فى طرابلس فقد "سبق وأن جربنا العروبة لكنها لم تؤد إلى أى نوع من التوحيد. وجربنا القومية الإقليمية فى لبنان فلم نحصد غير الدمار والخراب. من هنا، فنحن ندعو للعودة إلى عبادة الله الواحد" (Sivan 1985,47).

لقد عاينت كلا الطائفتين السنية والشيعية فى لبنان إحياء إسلاميا مهما. ويعتبر فتحى يكن، الذى تتلمذ على الأفكار المتطرفة لسيد قطب والمودودى، من أهم منظرى الطائفة السنية. وقد بدأ يكن حياته قوميا عربيا، لكنه أدرك، فى وقت مبكر، التناقض بين القومية العربية والإسلام. وفى ١٩٦٤، أسس الجماعة الإسلامية كوسيلة لترويج أفكاره. ولم تظهر أكثر التعبيرات نضالية عن الأصولية السنية إلا فى أواخر السبعينات فى بلدة طرابلس الشمالية، بعيدا عن نفوذ بيروت وعلى مقربة من مراكز المقاومة السنية للبعث العلوى فى شمال سوريا. وقد اتخذت جماعة التوحيد، بقيادة سعيد شعبان، موقفا شرسا لا يعرف المهادنة سواء من القومية أو العلمانية. وكان سعيد ورفاقه على عداء مع حكومتى بيروت ودمشق وعلى صلة وثيقة بإيران الخومينى. كما كانوا خير متحدث باسم الحركات الشيعية ضد التغريب، ودعوا إلى إقامة حكم إسلامى فى لبنان (Wright 1988,59). وفى بيروت وصيدا، المدينتين الساحليتين الأخريين ذات الكثافة السنية، تحاشت الطائفة السنية الانجراف وراء الأصولية المتزايدة حتى تحتفظ بتميزها أمام الطائفة الشيعية الوافدة حديثا، والتى كانت تمثل تهديدا للسيطرة السنية على هذه المدن، وتتبنى ممارسات أصولية صارمة.

وقد بدأ حشد الطائفة الشيعية، على أسس طائفية بالأساس، فى الستينات فى ظل زعامة رجل الدين الفارسى المولد والذى يتمتع بالحضور الجماهيرى موسى الصدر. وقد جمع موسى الرموز الشيعية فى إطار حملة سياسية شعبية قوية تهدف إلى إعطاء طائفة الشيعة الكبيرة فى لبنان المكانة التى تستحقها فى النظام السياسى والاقتصادى اللبنانى. ولم تكن حركة المحرومين، التى أسسها، ثورية. كانت إصلاحية بالأساس وتهدف إلى الدفاع عن قضية الطائفة الشيعية فى الإطار القومى العلمانى،

والشديد الطائفية، للبنان الحديث. وقد أسهم انهيار الدولة اللبنانية فى ١٩٧٥، واختفاء موسى الصدر خلال زيارته لليبيا عام ١٩٧٨، والثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، فى تطرف طائفة الشيعة.

ومع اندلاع حرب ١٩٧٥، أقامت الحركة السياسية الرئيسية للشيعة، التى أسسها الصدر، جناحها العسكرى الذى يعرف باسم *أمل*، وهو اختصار لـ"أفواج المقاومة اللبنانية". وبعد قيام الثورة الإيرانية، تأثر نفوذ أمل فى أوساط الطائفة الشيعية على يد حزب الله، الذى تأسس فى ١٩٨٢ بتعليمات إيرانية. وتحت القيادة الروحية الاسمية للشيخ محمد حسن فضل الله والتوجيه العملياتى لحسين الموسوى، كانت الكلمة العليا فى الحركة بيد إيران إلى حد كبير، عن طريق عدة آلاف من أعضاء الحرس الثورى الإيرانى الذين تمركزوا فى سهل البقاع اللبنانى. وعلى عكس أمل، التى قنعت بالعمل من خلال الإطار التقليدى للمنظومة السياسية العلمانية كممثل للشيعة، تعهد حزب الله بالإطاحة التامة بالنظام السياسى اللبنانى وإقامة دولة إسلامية على غرار إيران. وبتمويل ودعم كبيرين من إيران، أصبح حزب الله يشكل قوة كبيرة وسط الشيعة وله دوره البارز فى مقاومة النفوذ الغربى والإسرائيلى.

أيديولوجية الحركات الإسلامية

الفكر السنى المقاوم

حسن البنا: تعيين المهام. يعترف كل نشطاء السنة فى القرن العشرين، وبدون استثناء تقريبا، بحسن البنا كمؤسس للإسلام السياسى المنظم وأول شهدائه. وعلى عكس الأفغانى، الذى يرى فيه كثيرون صاحب أول مواجهة مع الغرب، تجاوز البنا مرحلة الخطب والمنشورات ليضع الأساس لتنظيم وخطة للعمل وجدت لها أعوانا جاهزين فى أوساط جمهور صار على دراية تامة بما يمثله الغرب من تحديات. وهو يمثل "التجسيد الفريد للصوفى الحق، والباحث الإسلامى، والزعيم السياسى"، الذى استطاع أن يوفر زعامة جذابة لحركة إسلامية سياسية نشطة (Dekmejian 1985,70).

وقد تأثر جانب كبير من فكر البنا، من ضمن ما تأثر، بابن حنبل (المتوفى فى عام ٨٥٥)، وأبو حامد الغزالى (١١١)، وابن تيمية (١٣٢٨)، وفى تفسير رشيد رضا له على وجه الخصوص. ويعارض ابن حنبل العقلانية المتفتحة للمعتزلة (الذين ظهروا فى القرن التاسع) المتأثرين بالأفكار اليونانية. وقد دعا إلى العودة إلى الإسلام الأصيل وإلى تفسير أكثر حرفية للقرآن الكريم، يعتمد أساسا على الوحى لا العقل. وكان الإمام ابن حزم، العالم والوزير الأندلسى، قد قاد الدعوة للعودة إلى الإسلام الأول، وكذلك الإمام الغزالى فى القرن الحادى عشر، الذى قام بتحليل وتفنيد العقلانية اليونانية. لكن ابن تيمية يعد الملهم المباشر لأنه يجمع بين فهم المفكر الأصولى القدير وشجاعة وحماس الكادر السياسى وحامى العقيدة. فلم يكن يعترف بمرجعية غير مرجعية القرآن والسنة، وممارسات السلف الصالح. وكان يرفض بشدة البدع ويدعو إلى الجهاد والاجتهاد. وابن تيمية، المولود بسوريا، فر من وجه الغزو المغولى وهو طفل، وظل يحرض على محاربتهم طوال حياته، متخذا من السلطنة المملوكية بمصر مركزا له. كان المغول يعتنقون الإسلام السنى، لكن ابن تيمية رفض الاعتراف بانتمائهم هذا وأصر على مخالفتهم للشريعة. وقد اشترك فى عدة حروب ضدهم ودخل السجن أكثر من مرة بسبب نشاطاته هذه. وكان هذا المدافع اللامع والعنيد عن الإسلام الأصيل، وخاصة بإضفائه الشرعية على الثورة والتمرد، نموذجا جذابا ليس فقط للبنا وإنما لغيره من المفكرين الإسلاميين من أبناء عصره كذلك. فبالإضافة إلى تأثيره على البنا ورضا، قدم الأساس النظرى للحركة الوهابية وكان له أثره الواضح على فكر المودودى وقطب. والأهم، هو مصداقية ابن تيمية التى لا تضارع فى الموروث السنى. وعلى الرغم من حثه على الثورة، لم يتجرأ علماء الدين المحافظين على إدانة دعوته أو اتهامه بالخروج على الدين. وكان هذا سلاحا ماضيا فى يد البنا وأتباعه.

وأهم ما يميز البنا عن أسلافه البارزين ـ رضا وعبده والأفغانى، بل وحتى ابن كثير وابن حزم فى الزمن القديم ـ هو أنه اختار ألا يتوجه برسالته إلى العلماء أو الصفوة المثقفة، بل توجه بها مباشرة إلى الجماهير. وربما كان هذا انعكاسا لخلفيته الصوفية ووسيلة أثبتت نجاحها فى عهد السياسة ذات التوجه الجماهيرى. والحقيقة أن

البنا حمل العلماء مسئولية تدهور أحوال المسلمين. فلا هم قدموا اجتهادات جديدة للإسلام ولا استطاعوا الدفاع عن الإسلام فى وجه هجوم الغرب، الدينى والفكرى والأخلاقى والثقافى.

وبالنسبة للبنا، فإن مشكلة البلاد الإسلامية تكمن فى أن الإسلام لم يعد الموجه الأساسى للمجتمع وحياة أفراده. فقد تراجع ليحتل مكانة هامشية بسبب تعديات الغرب المسيحى وضعف وفساد النخبة المسلمة. والفقرة السابعة من البيان التأسيس لجماعة الإخوان المسلمين يعلن بوضوح: "إنى أعتقد أن سر تخلف المسلمين إنما يكمن فى ابتعادهم عن الدين، وأن أساس أى إصلاح هو العودة إلى سبيل الإسلام ومبادئه" (Abdel-Malek 1983,46). وكانت أزمة البلاد الإسلامية تتبدى، كما يرى البنا، فى عدة مجالات. ففى المجال السياسى، استسلمت البلدان الإسلامية، التى عرفت من قبل العزة والاتحاد والاستقلال، للاستعمار الغربى والفرقة والحزبية. وفى المجال الاقتصادى، استشرى الربا واستحكمت قبضة الشركات الأجنبية على أموال وثروات المسلمين. أما على المستوى الفكرى، فقد عمت الفوضى وانتشر الإلحاد. وفى الجانب الاجتماعى، أفسحت الفضيلة الطريق أمام التحلل والرذيلة، وصار التشريع بيد البرلمانات، وابتعد التعليم وتربية النشء عن تعاليم الإسلام. وأخيرا، فإن الفرد يعانى، على المستوى النفسى الشخصى ما يشخصه البنا بـ: "يأس قاتل وخمول مميت وجبن فاضح وذلة حقيرة" (Banna n.d., 117). وهو يرى أن المجتمع الإسلامى المعاصر على حال من الاضطراب قد يقوده "إما إلى الثورة أو الموات، وكلاهما جريمتين لا يمكن أن يغفرهما التاريخ" (Banna n.d., 342).

وفى كتاباته التى صدرت فيما بين الحربين، يؤكد البنا على أنه بالرغم من إسهام الغرب فى التقدم الحضارى فى بعض المجالات خلال القرون الماضية، فهو الآن فى طور الانحطاط. فمبادؤه السياسية أدت إلى الطغيان والديكتاتورية، ومبادؤه الاقتصادية أسفرت عن الكساد والبطالة، وقادت مبادؤه الاجتماعية إلى التحلل والثورة (Banna n.d., 168). وهو يرى فى الغرب الرأسمالى الديموقراطى إمعان فى الفردية وانحطاط أخلاقى وحروب طبقية وفوضى اجتماعية، وإضعاف لكيان الأسرة، وتحقيراً

للمرأة، وعبودية لرأس المال، وعنصرية. أما العالم الشيوعي عنده، فهو يعنى الإلحاد والطغيان والديكتاتورية العالمية. وهو يرى فى كلا المجتمعين مادية متأصلة وفراغ روحي. ومثلما قاد الشرق العالم في عهود موسى وعيسى ومحمد (ﷺ)، فقد آن الأوان للشرق ليعود المرشد والمنارة لبقية العالم.

وبالنسبة للبنا، فإن الغرض الرئيسي من تنظيم الإخوان هو دعوة الناس إلى مبادئ الإسلام الواردة فى القرآن والسنة وأعمال السلف الصالح. وكان البنا على ثقة من أن الدعوة الإسلامية ليست بعيدة عن قلوب الناس، بل متأصلة كما كانت دوما فى ثقافتهم وحياتهم اليومية. وبفضل اعتيادهم على الإسلام، فإن الدعوة الإسلامية تتمتع بقوة البساطة والاستقامة. وكان شعار الإخوان ببساطة هو: "الله غايتنا، والقرآن دستورنا، والرسول زعيمنا، والجهاد سبيلنا، والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا" (Banna n.d., 11). وباعتباره عقيدة متأصلة، فإن الإسلام يتفوق كذلك على الشيوعية والقومية بما يحققه للمجتمعات الإسلامية من حفاظ على استقلالها الثقافى والفكرى والسياسى. وبحكم انتشاره ورسوخه، فهو يتميز كذلك بالقدرة على مد المجتمعات الإسلامية بمعين لا ينضب من القوة وتقدير الذات.

وكانت الصحوة الروحية للإسلام على رأس ما يدعو إليه البنا. فهو يدعو إلى حياة الإيمان والتقوى ويحث أتباعه على الالتزام الكامل بالرسالة الإسلامية، سواء على المستوى الشخصى أو السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى. فالإصلاح، ينبغى أن يبدأ بالفرد، وبعودته إلى طريق الإسلام. وتلك الأسر التى يتم إصلاحها عليها أن تندرج فى صفوف أسر تنظيم الإخوان. ومع تضاعف أعداد هذه الأسر، فإن نفوذها فى الدولة والمجتمع سوف يكون له أثره فى الإصلاح الشامل على مستوى مؤسسات المجتمع السياسية والاقتصادية. وكان جانب كبير من دعوة البنا موجه إلى الإصلاح الأخلاقى والروحى للفرد. فالأفراد يجب أن يكونوا على معرفة بمبادئ الإسلام مستوعبين لها؛ عليهم أن يصلحوا أفكارهم وسلوكهم على هدى من الإسلام، وأن يهبوا أنفسهم للإعلاء من شأن القضية الإسلامية فى مجتمعهم (Banna n.d., 117). إن عليهم أن يلتفوا حول نظرائهم فى التفكير، يجمعهم الحب والثقة. وعليهم، على المستوى

الاجتماعي العام، أن يعملوا مع غيرهم في سبيل إقامة نظام إسلامي، تكون الشريعة فيه الناظم لأمور الدنيا، ومبادئ الإسلام المرشد والموجه للجوانب الاجتماعية والثقافية.

كانت مهمة الإخوان، كما يراها البنا، هي الوصول إلى نظام إسلامي عبر ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، مرحلة الدعاية، أو نشر دعوة الإسلام بين الناس، يجب أن يكون التنظيم فضفاضا، ولا حاجة لهيكل تنظيمي كبير. وفي المرحلة الثانية، مرحلة الإعداد والحشد، يجري اختيار وتنظيم وتدريب العناصر الواعدة داخل الإخوان للمرحلة النهائية. "إنها مرحلة من الصوفية على الجانب الروحي، والنضالية على جبهة العمل" (**Banna n.d.,15**). وفي المرحلة الأخيرة، يعلن الجهاد الذي لا تراجع عنه: "النصر أو الشهادة". والبنا نفسه لم يدشن هذه المرحلة الأخيرة والحاسمة على نحو تام وواضح. فقد كان معنيا بكبح جماح بعض النشطاء الشبان المتعجلين من أتباعه، كما كان قلقا من عدم استعداد الإخوان في مواجهة أجهزة الدولة القمعية. وقد حذر من ذلك بقوله: "أيها الإخوان المسلمون، وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم ... فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها أو يقطف زهرة قبل أوانها فلست معه في ذلك بحال" (**Banna n.d.,245**). "وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ثلاثمائة كتيبة ... طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحر" (**Banna n.d., 258**). أضف إلى هذا أنه عند حديثه عن انكشاف الثورة، عبر عن خشيته من انفلات الأعمال الثورية العنيفة بمجرد انطلاقها. وعلى أية حال، فقد قدر لغيره في الستينات والسبعينات، وخاصة سيد قطب وأتباعه، إعلان الجهاد المكشوف لا ضد الحكم العلماني وحده بل وضد المجتمع ككل في بعض الحالات. فالهدف الرئيسي للإخوان، كما يؤكد البنا، ليس الاستيلاء على السلطة وإنما ضمان تطبيق النظام للمبادئ والقوانين الإسلامية. وهو يؤكد على مساندة الإخوان لكل من يقوم بإنجاز هذه المهمة (**Banna n.d., 273**).

لقد صرح البنا بأنه ليس لديه خطة تفصيلية لإقامة نظام سياسي إسلامي. وهو، في الحقيقة، يعتبر مثل هذه التفاصيل مسألة هامشية (**Banna n.d., 359**). وإن كان له مفهومه الأساسي لـ"النظام الإسلامي". وبداية، فالدولة الإسلامية تعد ضرورية لأي نظام إسلامي، لأن الإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والدولة. وهذه الدولة يجب أن

تقوم على الركائز التالية: ١ـ القرآن هو الدستور الأساسى الذى ينبغى أن تنبع منه التشريعات والقوانين. ثم يجىء بعد ذلك السنة واستلهام صورة الحكم على عهد الخلفاء الأربعة. ٢ـ الحكم لا ينبغى أن يكون استبداديا بل يقوم على الشورى، مصداقا للقرآن الكريم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). ٣ـ الحاكم ليس مطلق السلطات، بل يلتزم بشريعة الله وإرادة الشعب كما يعبر عنها أهل الحل والعقد. وهو يرى أن هذا النظام تحقق على الوجه الأكمل خلال حكم الخلفاء الراشدين الأربعة (Banna n.d., 359). على أن الإسلام ليس جامدا وهو قادر على التكيف مع الأوضاع المختلفة مع الحفاظ على جوهره. فالدولة الإسلامية يمكن أن تقوم، على سبيل المثال، على النظام البرلمانى واختيار أهل الحل والعقد عن طريق الانتخابات وجعل البرلمان ساحة لممارسة الشورى (Banna n.d., 366). لكنه يعارض قيام الأحزاب لأنه لا يعتبرها أكثر من مصدر للفرقة والضعف. فالهدف هو الوحدة فى سبيل الله. فإذا كان هناك حزبان، فإن واحدا منهما على الأقل سوف يبتعد عن سبيل الله.

كما كان للإخوان اهتمامهم بالاقتصاد. فالإسلام، على عكس المسيحية، يعنى بالجوانب المادية فى حياة المسلمين، ومن هنا فقد اهتم البنا والإخوان كثيرا بقضايا العدل الاقتصادى وأوضاع الفقراء. فالفقرة الثالثة من عقيدة المسلم تورد: "أعتقد إن على المسلم أن يعمل فى سبيل الحصول على المال ... وأعد بالعمل فى سبيل الحصول على قوت يومى، لأدخر لغدى، لأدفع الزكاة، وأن أجنب من دخلى جانبا لعمل الخير، وتشجيع أى مشروع اقتصادى نافع، وأن أفضل منتجات بلادى وغيرها من البلاد الإسلامية، وألا أمارس الربا بأى صورة من الصور، وألا أهدر جهدى فيما هو فوق طاقتى" (Abdel-Malek 1983,46). وحسب فهم البنا، فإن تطبيق الإسلام يتطلب إلغاء الربا، وتأميم المصادر الطبيعية، واحترام الملكية الفردية، والتصنيع، وإلغاء أسواق الأسهم، وإخراج الزكاة، والتوظيف الكامل، والإصلاح الزراعى، وإصدار تشريعات العمل، ووضع نظام للضمان الاجتماعى، وغير ذلك. وباختصار، فإن برنامجه الاقتصادى كان اشتراكيا معتدلا يتناسب مع أكثر الممارسات الاقتصادية الإسلامية التقليدية (Banna n.d., 391).

وقد عبر الإخوان المسلمون عن اهتمامهم الاقتصادى الجاد بإقامة عدد من المشروعات الاقتصادية الخاصة. وكان الهدف من هذه المشروعات هو تشجيع الاستقلال الاقتصادى الوطنى، وإثبات فعالية الممارسات الاقتصادية الإسلامية، وإتاحة فرص العمل والكسب أمام فقراء المسلمين، وتوفير الدعم المالى للإخوان. وإلى جانب مشروعات الطباعة والنشر الناجحة، كان للإخوان مشروعاتهم المهمة فى مجال التجارة والهندسة والصناعة (Mitchel 1969,275). وقد تلقت هذه المشروعات ضربة قاصمة إبان الأزمة مع الحكومة فى ١٩٤٨، ولم تعد إلى سابق عهدها على الإطلاق. على أن هذا النشاط قد مهد السبيل أمام الإخوان إلى العامل المصرى.

كما أظهر الإخوان اهتماما كبيرا بالتعليم، ونشطوا منذ بداياتهم الأولى بالإسماعيلية فى إقامة وإدارة المدارس. وقد هاجم البنا تأثير مدارس الإرساليات المسيحية وانتقد الحكومة على تشجيعها التعليم العلمانى. فقد كان أميل للتعليم القائم على أرضية من التعاليم الأخلاقية الدينية، يكمله مقرر قوى للعلوم التقنية الحديثة التى على المسلمين استعارتها، من أجل اللحاق بالغرب. كما كان البنا شغوفا بقضايا الصحة العامة والرفاه الاجتماعى والإصلاح الاجتماعى. وقد أقام الإخوان المسلمون شبكة من العيادات والمستوصفات والمستشفيات، وفرقا للتنمية لمساعدة القرى التى تعانى من مشاكل نقص المياه والكهرباء وسوء حالة الطرق والمساكن غير المناسبة، كما قاموا بحملة نشطة لتحريم الخمور والقمار والبغاء وفرض الرقابة على وسائل الإعلام وجعله منبرا لنشر القيم الأخلاقية والدينية.

ويؤكد البنا على عدم وجود تناقض حقيقى بين الحركة الإسلامية والحركات الوطنية طالما عملت هذه الحركات فى إطارها الصحيح. فالأمة، قبل كل شىء، وسواء كانت مصرية أو عربية، هى الجماعة الأولى التى على الفرد أن يتوجه إليها بأفكار الإصلاح والتقدم الاجتماعى. فمن الطبيعى والمقبول أن تكون هناك حدود جغرافية أو ثقافية طبيعية ينتظم الناس بصورة أو بأخرى فى حدودها، بمثل ما تنتظمهم الأسرة. بتعبير آخر، فإن على المسلم الحقيقى أن يقدر حب الوطنيين لأوطانهم. وهو يؤيد القوميين فى دعوتهم إلى الاستقلال والتحرر الوطنى. ويوافق على محاولاتهم

لتنظيم الجماعة الوطنية وتقويتها. على أن المسلم الحقيقى لا يمكن أن يقبل بالعودة إلى عادات الجاهلية، أو تمجيد العرق، أو مبادئ التنافس والصراع بين الأمم أصحاب الدين الواحد (Banna n.d., 106-7). والخلاف الأساسى بين الإخوان والوطنيين هو، كما يقول البنا، "أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية" (Banna n.d., 105). وبعبارة أخرى، فإن قومية البنا، شأن قومية الأفغانى، قومية إسلامية.

لكن ولاءه لمصر وعداءه لأعدائها كان من منطلق عاطفى. فهو يصر على أنه "ليس هناك تناقض بين الدعوة الإسلامية والدفاع المخلص عن مصر" (Banna n.d., 69). على أن الدفاع عن مصر هو، ببساطة، جزء من واجب الدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد الظلم والقهر فى كل مكان. وهو يوجه النقد إلى الوطنيين العلمانيين من أبناء عصره الذين يعتبرون الأمة، التى هى مجرد تجمع للبشر، مصدرا للسلطة الزمنية. وهو يتهمهم بالشرك بالله، حيث يرى أن "الصلة الوحيدة، الأبدية والممكنة، للبشر هى صلتهم بالله، لا بغيرهم من البشر" (Mitchell 1969,264). والقومية عند البنا يستحيل قيامها دون دين: أى صلة بالأسرة أو الأمة، غير المصلحة الشخصية الأنانية، يمكن أن يتحقق دون الارتكاز إلى الدين؟

وهو يعترض على الفرعونية والفينيقية والسريانية باعتبارها محاولات غير مجدية لتأسيس الهوية على أساطير إلحادية مصطنعة. على أنه كان أكثر ميلا تجاه العروبة لأن العرب، حسب زعمه، فى القلب من الإسلام، والهوية العربية تمتزج بعمق فى الهوية الإسلامية. كما أن النبى (ﷺ) نفسه قال: "العرب أول من دخل الإسلام وإذا ذل العرب ذل الإسلام". وحسب قوله، فإن الإسلام لن يعود إلى سابق مجده ما لم تتحد كلمة الشعوب العربية وتتحرر أراضيها" (Banna n.d., 70). على أن الولاء الأول والأخير لكل مسلم ينبغى أن يكون للأمة الإسلامية، لا لأى أمة أدنى. وفى سبيل هذه القومية الإسلامية، كان البنا متحمسا لاستعادة الخلافة وعمل على نشر حركته فى البلاد الإسلامية الأخرى.

ومن الواضح أن فكر البنا كان شديد التنوع. فهو يحدد الأزمة الراهنة آنذاك باعتبارها نتيجة للابتعاد عن الإسلام الحقيقى. ويدعو إلى الحركية ويقدم إطارا تنظيميا لممارسة هذه الحركية. وبرنامجه السياسى يحض بقوة على الإصلاح التدريجى. وبرنامجه الاجتماعى يحث على القيم والممارسات الإسلامية ويحارب المحرمات الدينية. ويقوم برنامجه الاقتصادى على الاهتمام بالرعاية الاجتماعية مع التأكيد على الاعتماد على النفس، وسيطرة الدولة على المشروعات الكبيرة، وتحقيق العدالة الاجتماعية فى إطار نظام يقوم على الملكية الخاصة. وكان البنا على قدر كبير من القبول الجماهيرى. كان شخصية كاريزمية، استطاعت بحماسها وحيويتها أن تبث الروح فى أيديولوجية من صياغة الرجل وتنظيم من صنعه. وكان موته أكبر ضربة تتلقاها حركته. فبموته، فقد الإخوان المسلمون الكثير من حركيتهم وحيويتهم.

سيد قطب: إعادة الصياغة الراديكالية. كان سيد قطب هو صاحب النقلة الأيديولوجية الأساسية التى شهدتها الحركة الإسلامية السنية فى العالم العربى، بعد تأسيسها على يد حسن البنا. فـ"باعتباره مفكرا مناضلا، قاد قطب انتقال الإخوان المسلمين من حركة أصولية محدودة إلى مرحلة التطرف الشبابى التى شهدتها السبعينات" (Dekmejian 1985,90). فمن حركة للإصلاح الاجتماعى والسياسى، بذر سيد قطب البذور لنمو فرع من الحركة الإسلامية أكثر تطرفا، يرى المجتمع الإسلامى المعاصر يعيش فى كنف دولة جاهلية ويدعو إلى برنامج قوى للجهاد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى ضد المجتمع وقادته.

ولد سيد قطب بمحافظة أسيوط وتلقى تعليما دينيا منذ صغره (Haddad 1983,68). وفى الثالثة عشر من عمره، أرسل إلى عمه بالقاهرة ليسلك سبيلا تعليميا أكثر علمانية، فتخرج فى جامعة القاهرة بعد حصوله على ليسانس الآداب. وعين بوزارة المعارف، لكنها تركها ليتفرغ للقراءة والكتابة، التى كان معظمها فى الأدب. وكان لرحلته إلى الولايات المتحدة فى ١٩٤٨ ، لدراسة الإدارة التعليمية، أثرها فى تحوله الفكرى الذى بدأ مع انكشاف سياسات الحرب البريطانية والتأييد الغربى العام لقيام إسرائيل. وكان لمشاعر الغربة والمرارة التى عاينها فى الولايات المتحدة، والدعم الأمريكى القوى

لإسرائيل والعداء للعرب والمسلمين، أثرها فى تأكيد ابتعاده عن العلمانية الغربية والعودة إلى الإسلام كهوية وعقيدة. وجاء كتابه الأول ***الصراع بين الإسلام والرأسمالية***، الذى صدر فى ١٩٥٢، تعبيرا عن توجهه هذا. وفى كتابه التالى فى ***ظلال القرآن***، الصادر فى ١٩٥٣، نرى التأثير القوى للمودودى والملامح النظرية لرؤيته التى قام بتفصيلها على مدى السنوات التالية. وبعد عودته من الولايات المتحدة فى ١٩٥٠، انضم إلى الإخوان وتولى مسئولية القسم الدعائى بالتنظيم. وكان مستشارا لنظام الضباط الأحرار لعدة شهور من عام ١٩٥٢، وفى ١٩٥٤، ألقى القبض عليه مع آخرين وحكم عليهم بالسجن لمدد تتراوح بين العشر سنوات والخمس عشرة سنة. وبعد الإفراج عنه فى ١٩٦٦، أصدر أكثر أعماله ذيوعا ***معالم على الطريق*** (١٩٦٤). واعتقل مرة أخرى فى ١٩٦٥، ثم أعدم فى ١٩٦٦.

ولكى نفهم جذور أفكار قطب، علينا أن نتجه أولا إلى أفكار المفكر الإسلامى الهندى أبو الأعلى المودودى، الذى كان صاحب التأثير الأول على قطب. والمودودى (توفى فى ١٩٧٩)، الذى يعتبر من أبرز المفكرين والكتاب المسلمين فى القرن العشرين، كان زعيم الحركة الإسلامية بالهند وباكستان، بعد انفصالهما فى ١٩٤٧، وقد ذاعت أفكاره فى العالم العربى من خلال جهود مترجم أعماله الأساسى، على الندوى (Sivan 1985,23). وفى كتبه الرئيسية: الجهاد فى الإسلام، الإسلام والجاهلية، مبادئ الحكومة الإسلامية، يقدم المودودى نظرية ترى أن المجتمع المسلم قد انحدر إلى حال من الكفر شبيه بذلك الذى كان يحيط بالرسول (ﷺ) فى مكة. وكان المودودى أول كاتب إسلامى يصور أزمة الإسلام على ذلك النحو من الحدة وأول من يدعو إلى كيان حركى ينطلق من هذا التشخيص الراديكالى - الجهاد الشامل من قبل جماعة صغيرة من المؤمنين الحقيقيين المنظمين لإعادة الإسلام إلى مجتمع أصبح إسلاميا بالاسم فقط. وقد توصل المودودى إلى النتيجة التى تعثر بشأنها رشيد رضا وغيره لبعض الوقت وهى، تحديدا، أن التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام مستحيل، وانتصار الإسلام ضرورة ملحة لإحياء وتقدم المجتمع المسلم. وكان هذا هو الاتجاه الراديكالى الذى بدأ يجتذب المؤيدين فى العالم العربى فى الخمسينات، بعد ضياع فلسطين وخيبة الأمل فى

النظم الدستورية والعسكرية الاستبدادية على حد سواء. وكانت أفكار سيد قطب تتبلور بسرعة فى اتجاه راديكالى خلال الأربعينات. وفى مقابلة مع على الندوى، فى عام ١٩٥١، اجتذبه الكثير من أفكار المودودى وبدأ يتبنى نظرة الرجلين فى كتاباته.

والمقولة الأساسية عند قطب هى أن المجتمع المسلم المعاصر قد ابتعد عن الإسلام ومن ثم انتفى وجود جماعة المسلمين. وهكذا، يصبح وضع المسلم الحقيقى هو نفس الوضع الذى كان عليه النبى محمد (ﷺ) وأصحابه فى مكة. ومثلما هاجر محمد (ﷺ) وأصحابه من مكة وتجمعوا فى يثرب وأعلنوا الجهاد على كفار مكة وقريش، فإن على مسلمى هذه الأيام الحقيقيين أن يقروا بكفر ذويهم، وأن ينسحبوا من مجتمعهم، وأن يعلنوا جهاد "البيان والسيف" لإعادتهم إلى عباءة الإسلام. وهو ما يصيغه قطب على النحو التالى: (إنما "الأمة المسلمة" جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامى) .. وهذه الأمة - بهذه المواصفات - قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعا. ولابد من "إعادة وجود" هذه "الأمة" (Qutb 1964.4). "نحن اليوم فى "جاهلية" كالجاهلية التى عاصرها الإسلام أو أظلم ... حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيرا إسلاميا هو كذلك من صنع الجاهلية" (Qutb 1964, 17-18).

ويرد قطب بداية نكسة الإسلام إلى القرون الأولى عندما تراجعت تعاليم القرآن أمام فلسفة ومنطق اليونان، وأساطير وخيالات الفرس، وتعاليم اليهود، ولاهوت المسيحيين. ولبعث جماعة المسلمين، يدعو قطب إلى التخلص من كل هذه الشوائب المفسدة والعودة إلى النبع الطاهر، أى القرآن. وعلى المسلمين، فوق هذا، أن يعودوا إلى القرآن، لا بروح الدراسة والمتاع، بل بروح الفعل. "إن هدفنا الأول أن نعرف ماذا يريد منا القرآن أن نفعل" (Qutb 1964,18). فالقرآن، من ثم، ليس مجرد كتاب يضم تعاليم الله، بل أوامر الله الواجبة الطاعة هنا والآن.

ويوضح تفسير قطب للقرآن مفهومه لرسالة الله. أولا، المجتمع المعاصر ليس مجتمعا إسلاميا بل يتألف من الكفار: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾

(المائدة : ٤٤) (Qutb 1965b,110) وحيث أن الدولة المصرية مؤسسة علمانية تطبق قوانين من وضع الإنسان لا من عند الله، فهي إذن دولة كفار. واستعانة الحكم بالشريعة كمصدر عرضي للتشريع لا يدعم شرعيتها. أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (البقرة : ٨٥)

ولم تكن معركة قطب مع الحكم وحده لأنه يرى أن المجتمع الذى كان يطلق على نفسه إسلامى لم يكن كذلك. فـ"ليس المجتمع الإسلامى هو الذى يضم ناسا ممن يسمون أنفسهم (مسلمين)، بينما شريعة الإسلام ليست هى قانون المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامى هو الذى يبتدع لنفسه إسلاما من عند نفسه - غير ما قرره الله سبحانه وفصله رسوله صلى الله عليه وسلم، ويسميه مثلا (الإسلام المتطور)" (قطب ١٩٦٤ ص١٠٥). أن المجتمعات التى تعتبر نفسها مسلمة هى مجتمعات جاهلية فى حقيقة الأمر، لأنها "تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها" (قطب ١٩٦٤، ص ٩٢) وهذه المجتمعات وحكوماتها تنطبق عليها الآية الكريمة وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (المائدة : ٤٤)

والقرآن، كما يرى قطب، يشير إلى أن هدف كل مسلم لا ينبغى أن يكون التوفيق بين الإسلام والمجتمعات البربرية، وإنما تطهير المجتمع من كل ما هو غير إسلامى. فالمطلوب هو تغيير ثورى، لا تسوية سياسية. والخطوة الأولى فى هذا الطريق الصعب هى أن "يستعلى" المسلم الحق "على هذا المجتمع وقيمه وتصوراته. وألا نعدل نحن فى قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقى معه فى منتصف الطريق" (قطب ١٩٦٤، ص١٩) وبرغم الصعاب والتحديات، فإن من الواجب على المسلم الحقيقى أن يسلك نفس الطريق الشاق الذى سلكه جماعة المؤمنين الأول، الذين لاقوا الصعاب والذين كان نصر الله جزاءهم. (نفسه).

فى واقع الحال، كان اتهام قطب بالكفر يسرى على كل المسلمين المعاصرين تقريبا باستثناء قطاع صغير من النشطاء الذين انسحبوا من المجتمع ورفضوا

معاييره. وهكذا، أصبحت دار الإسلام مكان صغير وضيق، بينما دار الحرب تحيط بها من كل جانب. فـ"الأرض التى لا يهيمن فيها الإسلام ولا تحكم فيها شريعته هى "دار الحرب" ... يحاربها المسلم ولو كان فيها مولده، وفيها قرابته من النسب وصهره، وفيها أمواله ومنافعه" (قطب ١٩٦٤، ص١٤٥). يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ(التوبة :٢٣) أما بالنسبة للتعامل مع دار الحرب، فتوجيه القرآن واضح وصريح: وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ (البقرة : ١٩٣) .

وقد لاقت دعوة قطب استجابة قوية فى ظل اضطهاد نظام ناصر للكوادر الإسلامية وتزايد علمنة الحياة المصرية عبر الإصلاحات الاشتراكية التى تبنتها الدولة وكذلك سيطرتها على المؤسسات الدينية. وقد أسهمت هزيمة ١٩٦٧ فى تأكيد اتهامات قطب للحكم والمجتمع بالكفر، وكانت بمثابة العزاء للإسلاميين بعد الضربات التى وجهت إليهم. وَمَآ أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ (آل عمران : ١٦٦) .

وباستثناء الموقف الحاسم من حدود دار السلام ودار الحرب، وثورية معتنقيها التى لا تساوم، فإن هذه العقيدة الجديدة تشترك فى كثير من أهداف عقيدة البنا، الأكثر اعتدالا، ذات الطابع الإصلاحى. والحقيقة أن تأثر قطب بالبنا وبمفكرين مثل ابن تيمية وابن حنبل واضح ومعروف. فالراديكاليون الجدد أيضا يهدفون إلى تنشئة المسلم الحقيقى، وإصلاحه وإصلاح مجتمعه، وإقامة الحكم الإسلامى، وتحقيق وحدة البلاد الإسلامية، وإحياء الخلافة، والعمل على نشر الإسلام بين البشر كافة. وكان هناك، فوق هذا، قواسم مشتركة فيما يتصل بتناول المسائل الاقتصادية، والخدمات الاجتماعية، والعلاقات الدولية، وما إلى ذلك، وإن كانت الجماعات الراديكالية تتخذ موقفا أكثر تطرفا فى هذه المسائل من الإخوان المسلمين الذين تحولوا إلى قوة سياسية أكثر اعتدالا.

وعبر تبسيط مبادئ العقيدة الإسلامية وتوضيح تشابه الأوضاع المعاصرة مع أوضاع المسلمين الأوائل، استطاع قطب تقديم صيغة نضالية محكمة. فالمشكلة، أى

غياب الإسلام عن المجتمع، واضحة؛ والحل، أى هجرة المجتمع وتجميع القوى ثم إعلان الجهاد، كان على نفس القدر من المباشرة. وقد شكلت أفكار قطب الأساس الأيديولوجى لغالبية الجماعات الإسلامية الراديكالية التى ظهرت خلال السبعينات. فلم تكن منظمات التكفير والهجرة ومنظمة التحرير الإسلامية والجهاد فى مصر وحدها التى استمدت أفكار قطب، بل كان هناك أيضا تنظيمات أخرى مثل كتائب محمد والتوحيد، فى سوريا ولبنان. لكن كان هناك خلاف بشأن تفسير أفكار قطب. فالبعض، مثل حركة التحرير الإسلامية ومعظم الجماعات السورية، وضعت القيود على فكرة الجهاد العلنى ضد النظام وأعوانه التى وضعها قطب. بينما التزم غيرهم، مثل التكفير والهجرة والجهاد، بتفسير أكثر تطرفا لفكرة قطب وأعلنوا الجهاد العلنى ضد المجتمع بأثره.

والحقيقة أن هذا الالتباس فى التفسير لم يكن محسوما فى كتابات قطب، لأنه فى بعض المواضع يبدو وكأنه يلتمس العذر للناس في ابتعادهم عن الإسلام ويرى أنه فى حال إعادة تأسيس الحكم على أسس إسلامية فإن الناس سرعان ما يعودون إلى الإسلام (Qutb 1964,63)، وفى مواضع أخرى يعلن ببساطة أن هؤلاء الناس ليسوا مسلمين برغم احتجاجهم، وهم بهذا فى دار الحرب ويصبح إعلان الجهاد عليهم واجب شرعى. وبعبارة أخرى، فإن قطب، وعلى عكس ما تدعو الآية الكريمة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، التى يستشهد بها أحيانا (راجع على سبيل المثال: قطب ١٩٦٤ ص٦٣)، يستعين بآيات تحث على أساليب أشد.

وتتمتع العقيدة الحركية للإسلام بالصورة التى أفرزها الفكر السنى، على يد البنا وقطب وغيرهما، بقدر كبير من التماسك. فعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين، والجماعات الأكثر راديكالية من بعدهم، قد اختلفوا حول نطاق دار الحرب وعلى طريقة النهوض بالمجتمع، فإن قناعاتهم، فيما يتصل بمصدر مشكلات المجتمع الإسلامى وإعادة تسييد الإسلام فى هذه المجتمعات، كانت متشابهة تماما.

الفكر الحركى الشيعى: المنظور الألفى

يتركز عدة ملايين من شيعة العالم العربى فى المناطق الشمالية من الخليج فى العراق والملكة السعودية وبعض بلاد الخليج الأصغر وكذلك لبنان. وهم يشكلون أغلبية فى العراق والبحرين وكثافتهم العددية كبيرة بين التجمعات الدينية المتعددة فى لبنان. والمسلمون الشيعة هم أولئك الذين انحازوا لسيدنا على فى النزاع على خلافة الرسول (ﷺ) بعد وفاته. فقد بدأ الانحراف عن الإسلام الحقيقى، حسب اعتقاد الشيعة، عندما تخطى صحابة النبى (ﷺ) على ظلما فى قيادة جماعة المسلمين، وهو من بيت النبى (ﷺ) وأول من اعتنق الإسلام من الرجال. وقد اختير ثلاثة خلفاء من غير بيت النبى قبل أن يتولى على الخلافة. لكن خلافته كانت قصيرة العمر، حيث مات مسموما(*) فى عام ٦٦١ ميلادية. وبدأت العصور المظلمة للشيعة مع إعلان معاوية، وهو من بنى أمية وحارب الإسلام فى مبدأ دعوته، مطالبته بالخلافة. وتصدى الحسن، ابن على وحفيد النبى (ﷺ)، لمعاوية لكن سرعان ما لحقت به الهزيمة أمام قوة الأمويين الذين اتخذوا من سوريا مركزا لحكمهم، وانسحب ليتفرغ للعبادة بمكة. وبعد وفاة معاوية فى ٦٨٠م، عارض الحسين، الابن الأصغر لعلى، ولاية يزيد بن معاوية للخلافة. وبناء على دعوة من بعض أهل العراق، توجه الحسين وجماعة من أنصاره من مكة إلى بغداد، لمواجهة خطط الأمويين لجعل الخلافة وراثية فى أبنائهم. وفى العاشر من عاشوراء، استطاع جيش يزيد أن يهزم جماعة الحسين فى كربلاء، وتم قتل الحسين نفسه وإرسال رأسه إلى دمشق. وتشكل وقائع كربلاء، واستشهاد الحسين، وذبح المسلمين المؤمنين على يد ساسة طغاة، مسلمين بالاسم فقط، حجر الأساس ونقطة المرجعية للتاريخ الشيعى. فـ"كل يوم عاشوراء وكل مكان كربلاء" (شعار ورد فى Ajami 1986,141). فقد تحولت بسالة الحسين ورفاقه إلى نموذج للتضحية الخالصة، بينما أصبحت قصة كربلاء تجسيدا لعذابات الشيعة عبر تاريخهم ولا جدوى التمرد العلنى. وبعد اختفاء الإمام الثانى عشر (الثانى عشر من سلالة الرسول (ﷺ)، الذى كان أولهم على، والذين يعتبرون القادة الشرعيين المعصومين لطائفة الشيعة)، تراجعت روح الحماس الثورى للجماعة. أما ثورة الإسلام الحقيقية وإقامة العدل والمساواة

(*) هكذا فى الأصل (المترجم).
والصحيح أنه طعن على يد عبد الرحمن بن ملجم حيث طعنه أثناء صلاة الفجر (حياة الصحابة).

فسوف تتحقق فى نهاية الزمان على يد الإمام الثانى عشر الغائب، الذى سيعود ليعيد للأشياء نظامها. وكثير من هذه المقولات يستغلها نشطاء الشيعة ومنظروها لإضفاء العمق والاتجاه على حركاتهم.

ويعتبر محمد باقر الصدر فى العراق، وموسى الصدر فى لبنان أبرز قادة الشيعة العرب فى العقود القريبة.

آية الله محمد باقر الصدر: قوة العقيدة. ولد محمد باقر الصدر فى النجف عام ١٩٣٠، لأسرة عربية عرفت بتفقهها فى علوم الشيعة. وقد بلغ مرتبة آية الله وصار من الفقهاء البارزين فى أوساط الشيعة المعاصرين. وهو يحظى بتقدير خاص من أتباعه فى العراق لأنه كان واحدا من العرب القلائل الذين يعتبرون مراجع داخل المؤسسة الدينية الشيعية التى يسيطر عليها الفرس. وله كتابات غزيرة، يهاجم فيها العلمانية التى غرق فيها المجتمع ويقدم فيها بديلا تفصيليا وشاملا للمدارس الماركسية والعلمانية والقومية السائدة. وعلى عكس زميله آية الله روح الله الخمينى، الذى كان على صلة وثيقة به خلال منفى الأخير بالعراق، يعتبر الصدر رجلا هادئا وصافيا نسبيا، لم يخلق للسياسة بالرغم من المحتوى التحريضى لكتاباته.

ومن الممكن تقسيم تطور فكر الصدر إلى ثلاث مراحل. فى المرحلة الأولى، كانت كتابات الصدر رد فعل لسقوط العرش العراقى فى عام ١٩٥٨، وانتشار الأفكار الماركسية والقومية. وفى اثنين من أهم أعماله فى تلك الفترة - ***فلسفتنا***، الذى صدر عام ١٩٥٩، ***واقتصادنا***، الصادر فى ١٩٦٠ - يتناول الصدر قضايا الإصلاح الاجتماعى والاقتصادى. وقد انهمك فى نقد مطول لكل من الماركسية والرأسمالية، آخذا على الأولى ماديتها غير الإنسانية وعلى الثانية طبيعتها الاستغلالية، طارحا "بديلا إسلاميا" يقوم على قانون الإسلام التقليدى وفلسفته (Mallat 1988,75). ولم يتردد فى استخدام المصطلح الماركسى لتقديم تعريف إسلامى للكية الأرض والعمل والمواد الخام والإنتاج والتوزيع، وغير ذلك.

وتدعم آراؤه الاقتصادية أيضا نظريته الخاصة بالدولة الإسلامية، والتى تقوم على ولاية الفقيه والتى تبناها الخمينى جزئيا. وهو يعلن أن "الله مصدر السلطة والمشرع

الوحيد، والمالك الأوحد لخيرات الأرض كلها" (Batatu 1981 a, 579). ومن هنا، فإنه يتوصل إلى أن السيطرة الاقتصادية أو السياسية لإنسان على آخر يمثل انتهاكا لأوامر الله، وأن للبشر أن يتمتعوا بالحرية السياسية والاقتصادية تحت حكم الله. وانطلاقا من هذا، يدعو الصدر إلى "ثورة اجتماعية" ضد الظلم الاجتماعي والاستغلال الاقتصادى بهدف إقامة دولة إسلامية. وهذه الدولة يجب أن تكون تحت قيادة ***المرجع الأعلى*** أو ***المجتهد***، في تسلسل الهيراركية الشيعية. والحاكم ينبغي أن يختار من قبل مجلس من مائة شخص يمثلون العلماء، يساعده مجلس منتخب شعبيا من ***أهل الحل والعقد***. وهذا العالم ـ الملك هو، في الواقع، نائب الإمام الغائب ورئيس أجهزة الحكم التنفيذية والقضائية والتشريعية. وعلى الدولة الإسلامية تطبيق الشريعة، وفي المجال الاقتصادى عليها تحريم الربا وتحديد الأجر على أساس الجهد والحاجة، ومحاربة الاحتكار، وتقليل الفوارق بين الطبقات، وتضع المعيار للأمان الاقتصادى، وتوفير الخدمات التعليمية والصحية للجميع (Batatu 1981 a, 580).

وفي الفترة الثانية من حياته الفكرية، كتب الصدر ***البنك اللا ربوي في الإسلام***، و***الأسس المنطقية للاستقراء***. وكلاهما ذو طابع تكنيكي غير سياسي، والأول، على الأقل، يعكس محاولة الصدر للتسريع من نمو صناعة البنوك خلال السنوات الأولى من الازدهار النفطي الذي حقق الانتعاش للعراق. وتتميز الفترة الأخيرة من حياته بتضييق وإعادة تسييس اهتماماته، تركيزا على إضافة المزيد من الملامح السنية على النظام العراقي ومحاولات الشيعة داخل العراق لضبط التوازن الطائفي. وكانت الثورة الإسلامية في إيران سببا في تصاعد هذه التوترات. وعندما أعلن الصدر عزمه على قيادة مسيرة إلى طهران لتهنئة الخميني، ألقى القبض عليه من قبل حكم البعث ثم على أخته، بنت الهدى.

وعلى الرغم من أن أفكار الصدر لم تكن أصيلة تماما، فإنها كانت سهلة وطريقة كتابته بسيطة ومؤثرة. وكان محل احترام وتقدير جيل من نشطاء الشيعة العرب، وتحتل كتاباته مكانة كبيرة في الفكر الشيعي المعاصر. وبفقده، فقدت الحركات الشيعية العربية كثيرا من مكانتها الفكرية.

موسى الصدر: حشد الشيعة اللبنانية. ولد موسى الصدر (ليست هناك صلة نسب بينه وبين محمد باقر) فى إيران عام ١٩٢٨ لأسرة ذات تعليم شيعى. حضر إلى لبنان فى عام ١٩٥٩ وانضم إلى زعماء الشيعة التقليديين لإحداث صحوة شعبية سياسية فى صفوف الطائفة، وحشد الشيعة وراء المطالبة بتحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية. وكان ثقل الصدر السياسى والشعبى يتركز فى المناطق الشيعية الجنوبية المعرضة للضرب. ونظرا لوقوعهم أسرى دائرة الهجمات والهجمات المضادة بين الفلسطينيين والإسرائيليين وانغلاق وتشدد المؤسسة السياسية الحضرية فى بيروت، التى يسيطر عليها الموارنة والسنة، أصبح الشيعة يشكلون، بصورة متزايدة، طبقة دنيا فقيرة بلا جذور. وكانت زعامات الشيعة الإقطاعية التقليدية تستغل مخاوف الشيعة ومشاعر الدونية عندهم لإحكام سيطرتها وتأسيس نفوذها. لكن هجرهم لقراهم وتدفقهم بالآلاف على المدن، جعل الشيعة، وخاصة الشباب منهم، أكثر تقبلا لنوع جديد من الزعامة. وكان الصدر، بقامته الفارعة وزيه الإسلامى وشخصيته المؤثرة، معقد آمال جديدة للطائفة الشيعية. فبفضل ابتعاده عن خلافات وهزائم الأقلية المضطهدة، أعاد صياغة التاريخ الشيعى ليضفى على حركته السياسية التقدمية شجاعة واستقامة أخلاقية مستمدة من الدين، تطورت لتحيطه بهالة طهورية بعد اختفائه أثناء زيارة لليبيا فى عام ١٩٧٨

كان الصدر على وعى كبير بتأثير قصة كربلاء واستفاد منها فى تقديم الإسلام الشيعى كثورة مستمرة ضد الظلم والطغيان. فمع الحسين، كما يقول الصدر، "ولد الإسلام من جديد بصورته الحقيقية الساعية إلى تحرير المقهورين" (Sadr 1982,87). فثورة الحسين كانت ثورة حق وعدل ضد قوى القمع والطغيان. وشأن كل الأديان السماوية، فإن آخر الرسالات التى أنزلها الله على محمد (ﷺ) لها "غاية واحدة: محاربة مدعيى الألوهية فى هذا العالم والطغاة، ونصرة المستضعفين والمقهورين ...لكن المستضعفين عندما يقتربون من تحقيق النصر، يكتشفون أن الطغاة قد غيروا جلدهم ليستفيدوا من الغنائم؛ إنهم يشرعون فى الحكم باسم الدين ويشهرون السيف باسمه"

(Sadr 1979,10). وعلى الرغم من أن الفكر السياسى السنى قد تطور تاريخيا بطرق تجعله يتواءم مع حكم الطغاة ويضفى عليه الشرعية ويدعو المؤمنين إلى طاعته، فإن مفكرى الشيعة ظلوا على معارضتهم لما يعتبرونه ظلما واغتصابا للسلطة، وتبنوا موقفا يجمع، عند الضرورة، بين إظهار الطاعة عند التعرض للقمع الجسدى مع الالتزام المبدئى بعدم التحالف مع النظام السياسى القائم. وكان الصدر على وعى تام بالفارق بين الموقفين ويؤكد على إمكانيتهما الثورية. وهو يعلن أن "تاريخ الشيعة حافل بالقتل والقمع على يد السلطة العاتية" (Sadr 1982,60)، لكن ثورة الحسين لم تكن حقيقة تاريخية تكفى الاحتفالات الحزينة فى ذكراها، بل دعوة غير محدودة بزمن للثورة على الظلم والطغيان والكفر.

وقد لعب الصدر ببراعة على فكرة التاريخ الشيعى تلك. فجماعته هى جماعة المحرومين عبر التاريخ. والضربات التى يوجهها الإسرائيليون والفلسطينيون والحكومة اللبنانية اللامبالية، ترجع صدى ضربات كربلاء. وعلى الرغم من أن الوقت لم يحن بعد، فإن الدولة اللبنانية نفسها حان وقتها، والفرصة سانحة لبداية جديدة وأوضاع جديدة. والحقيقة أن الصدر نجح فى تحويل ميراث الشيعة الموسوم بالضعف والهزائم إلى زاد ثورى للتحدى والتصدى. وقد اكتسب هذا التحدى طابعه النضالى فى منتصف السبعينات، مع اندلاع الحرب اللبنانية. وفى خطاب شهير ببعلبك، أعلن "إننا لا نريد مشاعر بل أفعالا. لقد سئمنا الكلام، والمشاعر والخطب ... نريد حقوقنا كاملة غير منقوصة ... ماذا تتوقع الحكومة؟ ماذا تنتظر غير الغضب والثورة؟ إن السلاح زينة الرجال!" (نقلا عن Wright 1988,62).

وعلى عكس دوائر النشطاء من السنة، فإن تثوير ميراث الشيعية كان شأنا عقائديا خالصا. فبينما يضع الميراث السنى تفسيرا واسعا للحكم الإسلامى الشرعى ويدعو للولاء للحاكم حتى لو كان مسلماً بالاسم، فإن الميراث الشيعى "يلتزم برؤية شاملة للنظام السياسى لا تقتصر على النظام السياسى القائم ... وتعاليم الأئمة وفتاوى الفقهاء حافلة بالمواقف الصريحة (فى وجه) مخالفة الأنظمة والطغاة الخارجين على الشرع" (الصدر ١٩٨٢، ص٥٢)

وعلى الرغم من أن زعماء الشيعة قد أكدوا بالضرورة على الحاجة إلى البراجماتية والمسايرة في مواجهة القوى المسيطرة التي مارست الاضطهاد السياسي لفترات طويلة، فقد ظلت الثورة في القلب من رسالة الشيعة. فعلى عكس فكرة التحول عند قطب، لم يقتصر إسهام الصدر على إعادة تفسير الفكر الشيعي بصورة راديكالية وإنما تجاوزه إلى التوصل إلى مقولات ثورية قوية كانت حاضرة بقوة في التقاليد الشيعية.

وإلى جانب دعوته إلى الحركية السياسية وإثبات الذات في مواجهة الدولة والجماعات السائدة، كان برنامج موسى الصدر يركز على مطالب الفقراء. وهو يتهم الحكم بالفساد والإهمال ويعمل في سبيل الضغط عليها من خلال برنامج للحشد والاحتجاج المنظم. لكن رسالته لا تخلو من متناقضات. ففي مناخ يتزايد فيه الاستقطاب الطائفي يناشد الطوائف الأخرى ويؤكد على ضرورة وحدة كل الأديان، في الوقت الذي يسعى فيه إلى تحويل الشيعة إلى كيان سياسي مقاتل وواع سياسيا. وهو في لقاء مع جمهور من المسيحيين الكاثوليك اللبنانيين يعلن أن "الأديان واحدة وكلها تعمل في خدمة هدف واحد: الدعوة لله وخدمة الإنسانية" (الصدر ١٩٧٩، ص١٠). كما كان يدعو إلى المعرفة المتعمقة بكل الأديان السماوية ويضع الرسالة المقدسة لإبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى ومحمد (ﷺ)، في مقام واحد. ووسط مناخ الدعوات القومية المتنافسة، اللبنانية والفلسطينية والعربية، أبدى تفهما لكل منها. وكان مغرما بلبنان باعتباره "بلد الإنسانية وملجأ المعدمين والمروعين" (الصدر ١٩٧٩، ص١١). وسرعان ما تحول الصدر، رجل السلام الشجاع والمعجب بالمهاتما غاندي، عن تنظيم مظاهرات الجياع السلمية إلى المسيرات المسلحة تحت شعار: "السلاح زينة الرجال".

وبالنسبة للشيعي اللبناني العادي، فإن الصدر، رجل الدين، ذو الجذور اللبنانية البعيدة الذي عاد لنجدة طائفته، والذي يقال أنه من سلالة الإمام السابع، ينسجم تماما مع الإطار المرجعي للشيعة. وكان اختفاؤه في عام ١٩٧٨ مكملا لانسجامه مع ماضي الشيعة، باعتباره ترجيعا لصدى استشهاد الحسين ومكثفا للتوتر المتضمن في غموض وغيبة الإمام الثاني عشر. وقد تواصلت مسيرة الحركة التي أسسها وميليشيا أمل التي

نظم صفوفها بعد اجتياح لبنان فى ١٩٧٥، تحت قيادة نبيه برى، وهو محام وأحد رفاق الصدر القريبين. كما يدعى حزب الله، منافس أمل الأكثر تشددا والتابع لإيران، انتماءه لأفكار الصدر، بالرغم من أنه كان أكثر ارتباطا بشخص آية الله الخمينى.

الدعوة الإسلامية الأصولية

تضرب الأديان بجذورها فى أعماق الروح. وهى تخاطب مشاعر الخوف والرجاء، والحب والكره، والعقل والإيمان، وغيرها، لإحكام قبضتها على أتباعها. والإسلام ليس استثناء من هذه القاعدة. ودعوة الإسلام الأصولى يمكن فهمها على ضوء منهج تقسيمات الكبح السيكولوجى الذى أشرت إليه فى الفصل الأول. ففى مجال الهوية، فإن فاعلية الإسلام المشحون بالعاطفة واضحة تماما. وكما يلاحظ هرير دكمجيان، فإن "الأصولية الإسلامية، كأيديولوجيا، تقدم هوية جديدة لأعداد كبيرة من الأفراد المغتربين الذين فقدوا منطلقاتهم الاجتماعية - الروحية" (Dekmejian 1985,52). وينطبق هذا، بصفة خاصة، على القادمين الجدد إلى المدينة من الريف الأكثر تقليدية. فهؤلاء، الذين نشأوا فى بيئة يسودها الرموز والطقوس الإسلامية، من سكان الريف حديثى التحضر، المغتربين أمام العلمانية، يجدون فى التمسك بالإسلام معنى للتواصل ومصدرا لاحترام الذات. وحتى بالنسبة للأفراد الأقل تدينا، أصبح الإسلام مصدرا مهما للهوية وتقدير الذات، على وجه الخصوص، بعد انهيار القومية العربية العلمانية فى أواخر الستينات.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الهوية الإسلامية فى الطائفية هى بمثابة هوية جماعية بسيطة تسمح للفرد بالبقاء فى بيئة أثبتت فيها الانتماءات القومية خداعها. فعلى الرغم من أن القومية البعثية فى سوريا والعراق ولبنان قدمت وعدا بهوية قومية كأساس للحياة الاجتماعية، فإن الحياة السياسية ظلت تدار على أساس طائفى أو عرقى إلى حد كبير من جانب السنيين العرب المسيطرين فى العراق أو العلويين فى سوريا أو الموارنة وغيرهم من النخب الطائفية المتصارعة على السلطة فى لبنان. وفى هذه البلاد، قدمت الحركة الإسلامية دعما للهوية من ذلك الذى يمكن أن تقدمه العصبية القبلية أو العرقية فى أى مكان.

وكمصدر للتوجيه الأخلاقى، كان للإسلام كذلك فاعليته فى توجيه كافة الجوانب الأخلاقية فى حياة الأفراد وتفاعلهم مع غيرهم. وفى هذا الصدد، كان الإسلام أكثر أثرا من أى من الأيديولوجيات المتنافسة الأخرى. فهو يحدد علاقة البشر بالله، والجماعة، والأسرة، وفيما بينهم. إنه يقدم رؤية أخلاقية متكاملة مستمدة من القرآن، اكتسبت الثراء عبر قرون من التفاعل الثقافى، ومن كونها مرجعا لكل أوجه الحياة الدينية والاجتماعية والفردية. ومن هذه الناحية، كانت جاذبية الإسلام السيكولوجية الأقوى لأنه كان الأقدر على تقديم الحلول المناسبة فى مواجهة فساد وتقاعس المجتمع العربى التحديثى، وتقديم السند الأخلاقى لأفراد ضاعوا فى بيئة حديثة تتجه أكثر فأكثر نحو العلمانية والانحلال.

وفى جانب التوجيه الفكرى، حاولت الحركة الإسلامية إعادة تفسير الحداثة بما يتفق والموروث الدينى. فقد جرى تحليل الواقع الاجتماعى والسياسى على أساس مدى "إسلاميته" أو "لا إسلاميته". كما جرى تفسير وضع الفرد فى علاقته بالمجتمع أو علاقة المجتمع بغيره من المجتمعات على ضوء الموقف من الدين، انتماء أو نفورا. فالابتعاد عن الإسلام يقدم كسبب جذرى لكل مشاكل المجتمع تقريبا، والعودة إلى الإسلام هو العلاج الحاسم. على أن من المؤكد أن كثيرا من مقولات الإسلاميين تظل غامضة وغير محددة. فغالبا ما كان تحديد ما هو إسلامى وما هو غير إسلامى أمرا فى غاية السهولة، أما توضيح البيئة الاجتماعية المعقدة ببساطة من منظور قربها أو بعدها عن النموذج "الإسلامى" فلم يكن مرضيا فى مناخ فكرى خبر بالفعل الرؤى المتقدمة للماركسيين وعلماء الاجتماع الذين تلقوا تعليمهم فى الغرب. وعليه، كانت الرؤية الأصولية الإسلامية، فيما يتصل بجانب الكبح الفكرى، مؤثرة فقط بالنسبة لأولئك الذين يسلمون ببساطتها تسليما تاما، لكن الأمر كان ينطوى على إشكالية بالنسبة للمفكرين الانتقاديين.

وكوسيلة لتحويل وتفريغ طاقة العدوان، والتى سبق شرحها فى الفصل الأول، فقد كانت الحركات الإسلامية النضالية مؤثرة بصفة خاصة. إذ نجحت فى التمييز القاطع بين ما هو طيب وشرير فى العالم، عن طريق تقسيمه بين دار الحرب ودار السلام،

والذى صار جزءا من الموروث الإسلامى. ففى النضال فى سبيل مستقبل المجتمع ليست هناك سوى قوتين: الخير والشر، وحزبين: حزب الله وحزب أعداء الله. والمجتمع ليس سوى حلبة لهذا النضال الكونى الجبار بين قوى النور والظلام. وبهذا المعنى، فإن الحركات الإسلامية يمكن أن تفى بإشباع غايات العداوة، وعبر إضفاء القداسة على هذه العداوة، تتيح عملية تفريغ طاقة العدوان على الوجه الأكمل.

الآليات الاجتماعية للحركات الإسلامية

حيث إن الحركات الإسلامية تختلف من حيث جذورها السوسيولوجية والبلاد التى تنتمى إليها والزمن الذى ظهرت فيه، فإن من الضرورى تقسيم آلياتها السوسيولوجية. وتنحصر التقسيمات الجغرافية الرئيسية للحركات الإسلامية بين مصر، وبلدان شرق المتوسط، أى لبنان وسوريا والعراق. وفى هذه البلدان الأخيرة، فإن الحركات غالبا ما تعبر عن أقسام طائفية داخل النظام السياسى، بينما كانت الحركة فى مصر شأنا سنيا داخليا خالصا، تستمد طاقتها بصورة مباشرة من الاختلافات الطبقية والجيلية. وإن كان التحليل السوسيولوجى للحركية الإسلامية، التى ظهرت فى مصر فى الأربعينات والخمسينات تحت قيادة الإخوان، يختلف كثيرا عن الحركات الراديكالية التى ظهرت فى أواخر الستينات وأوائل السبعينات.

ومن منظور الطبقة، فإن الحركية الإسلامية للإخوان التى بلغت ذروتها فى الخمسينات، كما يؤكد ميتشل، استمدت الجانب الأكبر من كوادرها من نفس الأوساط التى قدمت للقوميين العرب والماركسيين كوادرهم، وتحديدا الطبقة الوسطى الجديدة، وخاصة من أفرادها حديثى التحضرن. فانجذاب هذه الشريحة من الطبقة الوسطى للإسلام الأصولى ليس بمستغرب. فمعظم أفرادها تلقى تعليما أوليا دينيا وتشربوا النظرة الدينية والأخلاقية المحافظة لأسرهم الريفية. وفى المدينة يواجهون بانتشار العلمانية وغياب القيم الأخلاقية والاجتماعية. وهم يرون فى كل هذا إهانة لمفهومهم عن النظام وانتهاكا لتعاليم الله. وتستثمر الحركات الإسلامية هذا الاستياء وتوفر لأولئك الأفراد المغتربين ملجأ وأسرة ثانية. فالإسلام، بالنسبة لهم، يعد وسيلة لتحديد الذات

والثقة بالنفس وسط بيئة حضرية، محاصرون فيها بين طبقة عليا حضرية علمانية وطبقة شبه بروليتارية أضناها الفقر. وقد سعوا إلى مفارقة أفراد الطبقة العليا الذين فقدوا علاقتهم الحية بالإسلام ويبتعدون، فى الوقت نفسه، عن شبه البروليتاريا الحضرية خشية أن تشدهم إلى القاع. وقد نجح الإسلام الأصولى الحرفى فى عزلهم عن كل من الفئات العلمانية التى فوقهم وشبه البروليتاريا الأمية تحتهم. وفوق هذا، استغل الإسلام الأصولى، بربطه اليسر المادى بالتقوى، وأضفى على كفاح هذه الوسطى الصاعدة أهمية الطبقة أخلاقية ودينية. وكما أشار ويبر قبل قرن مضى، فى ***الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية***، فإن الدين الطهورى يمكن أن يكون مصدرا مهما للهوية والهدف بالنسبة لطبقة وسطى صاعدة تعانى من عدم الاستقرار.

والحقيقة إن الإسلام، بالنسبة لمثل هؤلاء الأفراد، ليس مجرد دين وإنما برنامج للعمل السياسى فى مواجهة الوضع القائم. والحال كذلك، فإن الأيديولوجيا الإسلامية، إذا جاز التعبير، تعد قاطرة يمكن بواسطتها، لهذه الطبقة الوسطى الجديدة، أن تؤكد مكانها فى المراكز الحضرية بمصر ما بين الطبقة العليا الحاكمة التقليدية وفقراء الحضر الذين يتمتعون بنفس القدر تقريبا من التقليدية. فالبرجوازية الصغيرة شريحة حديثة تتوق إلى مكان فى البنية الاجتماعية وإلى إصلاح المجتمع على هدى منظورها. لكن، وكما حدث، ففى التنافس من أجل انتزاع هذه الطبقة المهمة لحقها فى التمثيل، نجحت القومية العربية العلمانية فى إنزال الهزيمة بكل من الإسلام الحركى والماركسية الثورية كمبدأ أيديولوجى للبرجوازية الصغيرة. ويرجع انزواء الحركة الإسلامية فى تلك الفترة، فى جانب كبير منه، إلى القومية نفسها والجوانب العلمية والعلمانية التى شكلت جزءاً من الأيديولوجيا العامة للقومية العربية الثورية التى كانت لا تزال تعتبر المرجع النهائى للنجاح السياسى والاقتصادى فى العصر الحديث. وعلى أية حال، فإن الموجة الأولى من الحركية الإسلامية يمكن فهمها من منطلق طبقى، لظهورها فى تلك الفترة من الأربعينات والخمسينات، وقت أن كانت الطبقة الوسطى الجديدة تقوم باختراقها للحياة السياسية.

ومن منظور الأجيال، فإن الصلة بين هذه الموجة الإسلامية المبكرة وإحباطات جيل صاعد واضحة تماما. فكما سبق وأشرنا، كان الشباب هم عصب أتباع الإخوان

المسلمين. وهم، بهذا المعنى، يمثلون جماعة جيلية تشعر بالعداء تجاه الجيل السابق وتحمله مسئولية إحباطاتها. فالجيل السابق كان يتبنى العلمانية والتغريب والليبرالية البرلمانية والقومية الإقليمية، كمنظور سوسيو - سياسى له. وفى المقابل، تستطيع الحركة الإسلامية مد الجيل الصاعد بالعديد من المفاهيم المضادة: الدين بدلا من العلمانية، والأسلمة فى مواجهة التغريب، وحكم الشورى بديلا عن الليبرالية البرلمانية، والقومية الإسلامية بدلا من القومية الإقليمية. ومن خلال هذه التحديدات، يمكن للجيل الصاعد أن يتمايز عن أسلافه، وأن يجعل منها مرشدا لكفاحه. وحيث إن الحركية الإسلامية للإخوان تعرضت للقمع والتحجيم على يد حركة القومية العربية وناصر، فقد كان على الصعود الإسلامى التالى أن ينتظر لحين تبلور مجموعة جيلية جديدة فى أعقاب حرب ١٩٦٧

وقد تمثلت الموجة الثانية من الحركية الإسلامية، فى مصر، فى تنظيمات أكثر راديكالية مثل الجهاد وجماعة التكفير والهجرة ومنظمة التحرير الإسلامية. وكما يشير كل من إبراهيم (١٩٨٠)، وفيشر (١٩٨٢)، ودافيز (١٩٨٤)، فقد ظلت البرجوازية الصغيرة هى المصدر الرئيسى للعضوية فى الحركات الإسلامية الراديكالية الجديدة - كما هو الحال فى الموجة الأولى - وبصفة خاصة الأفراد حديثى التحضر من هذه الطبقة. على أننا يجب أن نلاحظ أنه بالرغم من أن التوصيف ظل كما هو فإن المجموعة نفسها اختلفت. فالبرجوازية الصغيرة حديثة التحضر، التى كانت الدعامة الأساسية للحركية الإسلامية للإخوان اجتازت عملية الحضرنة فى الخمسينات والستينات لتصبح، بدخول السبعينات، جزء لا يتجزأ من بنية البنية الاجتماعية الحضرية. يضاف إلى هذا أن الطبقة قد تعلمنت إلى حد كبير بتأثير القومية العربية والدولة الناصرية. كما أن الأوضاع التى واجهها المهاجرون إلى المدينة فى الأربعينات والخمسينات كانت مختلفة جذريا عن تلك التى تعرض لها نظراءهم فى السبعينات. ففى الوقت الذى كان ممكنا فيه، خلال الأربعينات والخمسينات، الانضمام إلى الطبقة الوسطى السريعة النمو، فى زمن التوسع الاقتصادى، فإن مهاجرى العقود اللاحقة وجدوا الطبقة الوسطى وقد استقرت داخل بنية اجتماعية مدينية مزدحمة، تعانى من آثار الركود الاقتصادى. ومن

الطبيعى أن تكون إحباطات مهاجرى اللحظة الأخيرة هؤلاء أكثر حدة وأن يأتى تفسيرهم للإسلام السياسى أكثر راديكالية وثورية بما لا يقاس.

وعلى أية حال، فإن مهاجرى السبعينات لم يكن بمقدورهم الاندماج بسهولة فى البنية الاجتماعية الحضرية، فصاروا يشكلون حاليا شريحة دنيا من الطبقة الوسطى، ويمثلون حزاما كثيفا من السكان يحيط بمعظم مدن مصر. وهذه المناطق، كانت المصدر الأساسى من الموارد البشرية للحركات الإسلامية المناضلة خلال عقدى السبعينات والثمانينات. وهذه الطبقة الدنيا تخوض الآن الصراع ضد الطبقة الوسطى السائدة، وهى نفس الطبقة التى خاضت الصراع يوما ضد الطبقة العليا وقت أن كانت سائدة. وكما تبنت الطبقة الوسطى القومية العربية الثورية، بعلمانيتها وليبراليتها الاجتماعية، مع خليط من المفاهيم المستمدة من الشرق الشيوعى والغرب الديموقراطى، كان على الطبقة الدنيا، وهى تطلب السماح لها بدخول ساحة الحياة السياسية المدينية، أن تعلن عن هويتها ومطالبها بطرق مختلفة. وكانت الأصولية الإسلامية صياغة ملائمة تماما للوفاء بالحاجات السياسية لهذه الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، لأنها كانت معادية تماما لأيديولوجية الطبقة الوسطى العلمانية. وكان ممكنا، من ثم، أن تكون تعبيرا عن الصراع الأساسى بين هاتين الطبقتين. وبالطبع، كان الإسلام مقبولا كعقيدة سياسية، فى المقام الأول، بالنسبة لهؤلاء الأفراد حديثى التحضرن للسبب نفسه الذى قبله به الأفراد حديثو التحضرن فى الأربعينات والخمسينات: أيديولوجيا مألوفة تتلاءم مع الثقافة الدينية التقليدية، السائدة فى الريف الذى قدموا منه. الفارق هو أنه بينما كان أمام مهاجرى الأربعينات والخمسينات إمكانية تبنى أيديولوجية القومية العربية الراديكالية، كأيديولوجيا لم تعلن أى طبقة تبنيها بعد، فإن مهاجرى السبعينات صادفوا مجالا أيديولوجيا أشد إحكاما. وكان عليهم اختيار أيديولوجيا تتناقض بشدة مع أيديولوجيا الطبقة الوسطى المسيطرة التى كانوا يناضلون ضدها.

ومن المنظور الجيلى، فإن آليات الموجة الجديدة من الحركية الإسلامية فى مصر كانت أيضا جلية تماما. وكما يؤكد معظم الباحثين، فقد كان قوام الجماعات الإسلامية الراديكالية الأحدث يتشكل أساسا من الشباب. ويحدد سعد الدين إبراهيم متوسط

عمر أعضاء هذه الجماعات ما بين ٢٢ـ٢٤ عاما (Ibrahim 1980,438). ولا عجب إن شهدت مصر، ذات البيئة الاجتماعية المكتظة، مثل ذلك التوتر الجيلى الحاد. فمثلما انتهى الحال بالقومية العربية الثورية لأن تكون وسيلة أيديولوجية بيد جيل الخمسينات، تعبر عن عدائه للجيل السابق، كان الإسلام الراديكالى تعبيرا أيديولوجيا عن شباب السبعينات والثمانينات فى صراعهم مع الجيل الأكبر. لقد كانت وسيلة للتنفيس عن الإحباط، والتشهير بالجيل الحاكم، ووضع قائمة مستقلة لأهدافهم الاجتماعية والسياسية.

وفى سوريا والعراق ولبنان، كان من شأن المنافسات الطائفية المتعددة أن تضاف إلى عنصرى الطبقة والجيل لتعطى صورة أوضح عن الديناميكيات السيكولوجية للحركات الإسلامية هناك. ففى سوريا، كانت الحركة الإسلامية، إلى حد كبير، تعبيرا عن عداء السنة للحكم العلوى. يضاف إلى هذا، أن الحركة كانت تحظى بتأييد الطبقة الوسطى المدينية والشريحة العليا من الطبقة الوسطى فى المدن الشمالية المعارضة للسياسات الاشتراكية لحزب البعث، الهادفة إلى تحقيق صالح الفئات الدنيا من سكان المدن والقرى، وكذلك سياساته التى تحابى رجال أعمال دمشق وتجارها على حساب المنتمين إلى المدن الشمالية من تلك الفئات (Batatu 1981 a and 1982; Hinnebusch 1982)

أما فى العراق، فقد كانت الحركة الإسلامية بمثابة تعبير عن استياء الشيعة من الحكم السنى. وكانت، فوق ذلك، وكما كان الحال فى مصر، تعبيرا عن إحباط المتمدينين الجدد القادمين من الريف، الذين قطنوا الأحزمة المكتظة ـ مثل منطقة الثورة ـ المحيطة ببغداد وغيرها من المدن العراقية، والتواقين إلى إيجاد مكان لهم فى البنية الاجتماعية الحضرية التى تسيطر عليها الطبقة الوسطى ذات الأفكار القومية العربية العلمانية.

وفى لبنان، كانت الحركات الإسلامية الرئيسية تعبيراً عن عداء الشيعة للنظام السياسى الواقع تحت سيطرة الموارنة والسنة. كما تعبر الحركة السنية الصغيرة فى مدينة طرابلس الشمالية عن العداء السنى لهيمنة كل من العلويين والموارنة. ومن المهم أن نلاحظ أن العداء السنى ـ العلوى فى الشمال أدى إلى استجابة دينية من جانب

السنة، بينما لم يسفر العداء السنى ـ الشيعى فى بيروت والجنوب عن مثل هذه الاستجابة الدينية. وربما كان ذلك عائدا إلى أن العلويين كانوا يستخدمون تعبيرات علمانية، وكان على معارضتهم، بالتالى، أن ترد عليهم بتعبيرات دينية، بينما كان الشيعة ينطلقون من منطلقات دينية فكان على معارضيهم، من ثم، تبنى منطلقات علمانية، والتى تمثلت فى القومية العربية، الهزيلة والتى عفا عليها الزمن. ومن منظور الطبقة، فقد كانت حركات الشيعة فى لبنان، مثل الحركات الإسلامية المعاصرة فى مصر والعراق، تمثل عداء مهاجرى الريف من أبناء الطبقة الوسطى الحديثة التحضرن تجاه الطبقة المدينية المسيطرة ـ أو الطبقة العليا، فى حالة لبنان. وكان الموقف داخل تجمعات الشيعة اللبنانية المكتظة، على وجه الخصوص، يائسا لأن هؤلاء طردوا، فى غالب الأحيان، من قراهم بالجنوب بفعل المعارك بين إسرائيل والفلسطينيين. أما الحركة السنية فى طرابلس فقد كانت مماثلة لنظيراتها من حركات شمال سوريا، حيث كانت تعبر عن معارضة طبقة وسطى مدينية أكثر تقليدية ضد هيمنة الطبقة الدنيا الريفية من العلويين.

ومن منظور الأجيال، كانت كل الحركات الإسلامية لعرب الشرق الأوسط، تقريبا، تجتذب كوادرها من أوساط الشباب. وكما فى معظم حالات السياسة الأيديولوجية، فقد كانت عقيدة الإسلام الراديكالى مركز جذب لغالبية الشباب القابل للتأثر والمتحمس والمحبط، خاصة عندما يتبنى الجيل السابق القومية العلمانية كخيار أيديولوجى.

ميراث الحركات الإسلامية

يعد تقييم ميراث الحركات الإسلامية مسألة صعبة وحساسة. فالحركات الإسلامية، بالنسبة لأتباعها، تعد عاملا لا غنى عنه فى النضال من أجل دحر العلمانية وإقامة الدولة الإسلامية، التى من شأنها تهيئة الظروف المثالية، اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وأخلاقيا ودينيا، بمباركة السماء. والحقيقة أن هذه الحركات، حتى بالنسبة للمراقبين المحايدين، تمثل محاولة إيجابية للحفاظ على ميراث دينى وثقافى مقدام

والإعلاء من شأنه، فى وجه العلمانية والتغريب الكاملين. كما أنها توفر ملجأ للأفراد المغتربين ووسيلة لاندماجهم فى البيئة الحضرية الحديثة. ويضاف إلى هذا أنها تحفظ لعدد كبير من المسائل الأخلاقية والثقافية المهمة مكانا على الأجندة السياسية. لكن يظل ميراث الحركات الإسلامية يمثل معضلة من منظور عالم الاجتماع أو السياسة، إذا ما حاول تقييم المستقبل السياسى والاجتماعى للمنطقة بدقة.

فهذه الحركات تلتزم، فى المقام الأول، بمعارضة الأنظمة القومية العربية الشمولية بطريقة من شأنها استمرار الكثير من عناصر التسلط لهذه النظم السائدة. إنها، وبدون أن تعلن، تبقى على فكرة الحكم الاستبدادى من خلال معارضتها للأنظمة القومية العربية، عبر وعد بإقامة حكم استبدادى إسلامى؛ وهى،بهذا، تستبدل استبدادا باستبداد وهى، بهذا، تضفى الشرعية على فكرة السياسة الاستبدادية، مستبعدة أى صورة من صور الحكم الديموقراطى أو الشعبى. فالطليعة القومية الحاكمة يجرى استبدالها بطليعة إسلامية. أضف إلى هذا، أن هذه الحركات، بتحديها لشرعية الأنظمة القومية، انطلاقا من مبادئ مقدسة، تقر بأن الشرعية السياسية لا تنبع من الشعب بل من كيان ناء أو فكرة مجردة. وفى الوقت الذى تحكم فيه الطليعة القومية باسم التقدم، أو الأمة، أو حتى الشعب، فإن الطليعة الإسلامية تحكم، ببساطة، باسم الله. وفى كلتا الحالتين، فإن سلطة الشعب، بمعناها الديموقراطى، تستبعد منذ البداية.

وفوق هذا، تلتزم الحركات الإسلامية بالقول بأن السياسة، فى العالم العربى، هى، بالأساس، ساحة للنضال الميثولوجى والطهورى على قدر كبير من العظمة. وبينما يغلف القوميون العرب سياساتهم المعتادة بالخطب الصاخبة حول بعث الأمة العربية، وميلاد العربى الجديد، وانطلاق التقدم، يصيغ الإسلاميون سياساتهم من منظور الصراع الكونى بين الخير والشر، بين الله والشيطان، وبين الإسلامى وغير الإسلامى. وكلاهما يتناول السياسة من مستوى تجريدى انعكاسى، يتعالى على المسائل اليومية للحياة السياسية. فكلاهما يتجاهل مسائل مهمة مثل "من يحصل على ماذا، ومتى، وكيف؟"، أو دور الدولة كمدير للموارد المادية والبشرية وكضمان لبعض الحقوق السياسية. وعن طريق إضفاء الروح الدينية والمثالية على الخطاب السياسى، فإن الحركات الإسلامية

تساعد النظم السائدة فى صرف الأنظار عن المسائل الدنيوية الشديدة الصلة بالتطور السياسى والاقتصادى. وفى ملاحظة خاصة بالسياسات الألمانية، علق الأمير اوتو فون بسمارك بقوله "نحن، فى ألمانيا، نضع مثلنا فى مكان سامق حتى نستطيع السير تحتها ونحن مرتاحين". وعن طريق إعطاء الأجندة السياسية مثل هذه المكانة السامية، حدث شىء شبيه فى العالم العربى.

أضف إلى هذا أن تلك الحركات، بصياغة معارضتها لنظم سياسية قائمة بصورة ثورية لا تقبل المساومة، وتطالب بالإطاحة بالنظام لا بتغييره من داخله، تبقى على السياسات العربية فى حالة أزمة وجودية، كل الوسائل فيها مسموح بها بلا أى قيود. فهم يتيحون للنظم الاستبدادية المعاصرة الادعاء بأن أى شكل من أشكال المعارضة لحكمها ولسياساتها يشكل تهديدا لوجود الدولة ذاته ويستحق، من ثم، الردع الفورى لا الاحتواء التدريجى. وعن طريق إنكارها التام لشرعية النظم القومية، تسهم الحركات الإسلامية فى الإبقاء على سياسات القمع السافر وتشجيعها. وبينما يمكن للمعارضة السياسية أن تؤدى، بمرور الوقت، إلى نظام قادر على تحقيق التفاهم بين من هم داخل الجماعات ومن هم خارجها - شىء أشبه بـ"قواعد اللعبة" السياسية - فإن المعارضة الثورية من جانب الجماعات الإسلامية تمكن النخبة الحاكمة من الاستمرار فى الحيلولة دون ظهور أى إمكانية لقيام لنظام يحقق التفاهم، واستمرار الحكم عن طريق القمع المباشر.

ومثلما فعل الماركسيون والقوميون العرب من قبلهم، شارك الإسلاميون بحماس فى الجوقة الشعبية لتشويه الغرب، ككيان سياسى وأخلاقى واقتصادى. ويتبدى تأثير ذلك، على مستوى السياسة اليومية، فى زيادة العزلة المريحة للأنظمة القائمة عن المعايير الغربية للشرعية السياسية. فالإنكار التام للغرب يتيح لهذه الأنظمة حرية انتهاك مبادئ حقوق الإنسان والحقوق السياسية والمدنية. فكل ما يشكل تهديدا لسيطرة السلطة الاستبدادية للدولة يمكن إدانته باعتباره غير أصيل ودخيل وغير عربى. وفى ظل نظام إسلامى، يمكن للنخب، بالطريقة نفسها، رفض مطالب المعارضة السياسية باعتبارها "غير إسلامية". وقد بررت الدول الشيوعية، طويلا، قمع العديد من

الحركات والمطالب بتعميم توصيفها كـ"برجوازية" أو "رجعية" أو "معادية للثورة"، وغير ذلك. وعلى الرغم من نجاح هذا على مدى عدة عقود، كان من الصعب على النظامين السوفيتي والصيني استمرار عزل مجتمعاتهما عن المطالب "الغربية" الخاصة بالحقوق الإنسانية والسياسية. وعبر شحذ إنكار القوميين العرب للغرب، سار الإسلاميون خطوة أخرى في طريق تعطيل انفتاح المجتمع العربي على أفكار بعينها تتصل بالحياة السياسية، تتجسد حاليا في الديموقراطيات الفاعلة في الغرب.

وأخيرا، فإن الحركات الإسلامية أسهمت في زيادة التوترات الدينية والطائفية في أرجاء العالم العربي. فظهور التوترات الدينية والطائفية أمر طبيعي في مجرى عملية التحديث القلقة، لكن في الوقت الذي تتعمد فيه القومية تفادي الشقاق الاجتماعي، في عالم عربي متعدد الديانات، عن طريق تدعيم المشترك في الثقافة والتاريخ والتركيز الولاء للدولة العلمانية، يعمل الإسلاميون على تعميق الخلافات الدينية بين المسلمين والأقباط في مصر، وبين المسلمين وغير المسلمين في السودان، وبين السنة والشيعة في العراق، وفيما بين التجمعات الدينية والطائفية المختلفة في لبنان.

الفصل الرابع

المـــاركسية
الأحزاب الشيوعية واليسار الجديد

الأحزاب الشيوعية

على الرغم من تراجع نفوذها فى السبعينات والثمانينات، فقد لعبت الأحزاب والجماعات الشيوعية دورا رئيسيا فى ظهور وتطور الحياة السياسية الأيديولوجية للعالم العربي الحديث. وقد تأسس العديد من هذه الأحزاب الشيوعية فى أوائل العشرينات ليشكل بذلك أقدم الأحزاب السياسية المنظمة في العالم العربي. وهى، فى هذا الصدد، تعد نموذجا لغيرها من النشطاء، خاصة في المعسكر القومي. فقد قدمت المثال لما ينبغي أن يكون عليه الحزب السياسي الحديث، من حيث التنظيم وحشد التأييد والمشاركة الشعبية وتقديم الأيديولوجيا والدعاية لها، وكيفية العمل السرى فى ظروف القمع، والإعداد للإطاحة بالنظام السياسى والاستيلاء النهائى على السلطة.

وبالإضافة إلى النموذج الذى قدموه لتنظيم الحزب، فقد كان لعقيدة الشيوعيين نفسها أثرها العميق على الحياة السياسية العربية. فقد كانوا أول من قدم نظرية مفصلة حول الصراع الطبقى، والإمبريالية الغربية، والثورة الاجتماعية ـ الاقتصادية، والعدالة الاجتماعية. وفي أوقات التوترات الطبقية، تكون هذه المسائل حاسمة في حشد المشاركة السياسية وتحدى النظم السياسية التى تفضل تجاهل مثل هذه القضايا. وكان لقضية الإمبريالية، بصفة خاصة، تأثيرها بعد ضياع فلسطين فى عام ١٩٤٨، حيث أضفت على الهزيمة معانى اجتماعية واقتصادية وسياسية عميقة .

وكما اتخذ الشيوعيون موقفا تقدميا فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية والاقتصادية، قدموا أيضا مجموعة من المسائل الأكثر خطورة تحت عباءة فلسفة اشتراكية شبه علمية. فقد برروا استخدام القوة فى السياسة، وأنكروا الديموقراطية والليبرالية، وشجعوا الثورة العنيفة، وبرروا قمع الدولة، وأضفوا الشرعية على النضال الاجتماعى باعتباره صراعا طبقيا، وأسسوا لقوة الانضباط الحزبى والدعاية الحزبية، وبرروا ملكية الدولة وتدخلها فى الاقتصاد. وكان كثير من هذه القضايا لصيقا بالقومية العربية الثورية وترك أثره على النظم العسكرية ذات الحزب الواحد فى كل من مصر وسوريا والعراق والسودان والجزائر واليمن، وغيرها.

تاريخ الشيوعية العربية

البدايات الاشتراكية والشيوعية المبكرة : من المنظور الفكرى، وجد الفكر الاشتراكى غير الماركسى، الذى عرفته أوروبا أواخر القرن التاسع عشر، طريقه إلى العالم العربى على يد عدد من الكتاب فى مصر، أبرزهم شبلى شميل وفرح أنطون ونيقولا حداد (وهم مسيحيون سوريون) وسلامة موسى (قبطى مصرى)، وكلهم كانوا يدينون الأوضاع الاجتماعية - الاقتصادية المتخلفة التى شهدتها مصر المعاصرة، ويطالبون بإصلاحات تقدمية جذرية (وخاصة اشتراكية موسى) (القاهرة ١٩١٣) (انظر **Reid 1974, 177; Rodinson, 1981, 1981, 192 Batatu 1978, 373**). ومن المنظور الإسلامى، فإن هجوم الكواكبى الشديد على طغيان وثراء الطبقات العليا واكتشافه للجوانب الشيوعية لما اعتبره الإسلام الأصيل، فى كتابه ***طبائع الاستبداد***، يكتسب أهمية كبيرة. وهناك حدثان مهمان شهدتهما الساحة السياسية، يرتبط كلاهما نسبيا بجبل لبنان المسيحى: انتفاضة الفلاحين فى ١٨٥٨ ضد بعض أكبر عائلات الملاك بالجبل، وهو التمرد الوحيد من نوعه الذى شهدته المنطقة (**ssawi1982, 148**)؛ والتمرد الأدبى عام ١٩٠٨ المطالب بالمساواة، والذى كان مصحوبا بمعارضة شديدة للهيئة الدينية باعتبارها المسئولة عن ظلم وقمع المجتمع التقليدى **(Batatu 1978, 371-72)**. وقد اشترك المثقفون الذين شاركوا أو عايشوا هذا التمرد الأخير فى تأسيس الأحزاب الشيوعية فى لبنان وسوريا، وغيرهما .

على أن تنظيم ***هنتشاك*** (بل) الأرمني، الذي تأسس في ١٨٨٧، كان له أيضا دور مهم في استقدام الماركسية إلى العالم العربي. فقد لعب هذا الحزب دوراً رئيسيا في نشر الأفكار الاشتراكية والشيوعية في الإمبراطورية العثمانية قبل الحرب **(Batatu 1978, 371-72)** .وكان من بين أعضائه مؤسسو الخلايا الشيوعية الأولى في لبنان، فيما بعد. وفي ١٩٢٤ – ١٩٢٥ ، أسهموا كذلك في قيام الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان. لكن التكوينات الشيوعية الجديثة التي اتخذت أشكالا ذات مصداقية ، جاءت عن طريق الطائفة اليهودية، خاصة على يد اليهود القادمين من أوروبا حديثا .

وكان للثورة البلشفية أثر واضح على العالم العربي. فقد أثبتت أن الثورة على قوى الوضع القائم أمر ممكن، وأضفت المصداقية على فلسفة مثالية حققت الانتصار في أكبر أمم أوروبا وأصبحت مصدر إشعاع عالمي يحسب حسابه. وفي النضال ضد السيطرة البريطانية والفرنسية، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت الثورة البلشفية تلقى الترحيب من قبل القوميين كعامل إضعاف للقوى الغربية وعون للبلاد العربية في إنجاز استقلالها، على الرغم من أن عقيدة الثورة نفسها ظلت غريبة على معظم العرب. وفي مقال له عقب الحرب مباشرة، رحب رشيد رضا، وهو داعية إسلامي تقليدي وقومي محافظ، بالبلشفية كعنصر توازن في مواجهة القوى الغربية الرأسمالية. وهو يعلن أن "البلشفية هي مجرد تسمية مختلفة للاشتراكية، والاشتراكية تعني تحرير العمال من الحكومات الرأسمالية والمتسلطة. وواجب على المسلمين أن يأملوا لها النجاح لأنهم عمال كذلك، يعانون من نفس القهر، فإذا ما نجحت الاشتراكية انتهى استعباد الشعوب. هذا برغم أن الاشتراكية لا تتماشى مع الشريعة الإسلامية، وكذلك الحال بالنسبة لأفعال الحكومات الأوروبية" (**Hourani 1970, 304**). وبالرغم من هذا التوجه العربي الودود بصفة عامة تجاه الثورة الروسية، فعندما نظمت اللجنة التنفيذية للأممية الثالثة مؤتمرا لشعوب الشرق المضطهدة، في باكو في سبتمبر ١٩٢٠، لم يزد عدد الوفود العربية على الثلاثة من بين ١٨٩١ وفدا شاركت في المؤتمر **(Samarbakhsh 1978, 106)** .

لقد بدأت قصة تطورُ الأحزاب الشيوعية خلال سنوات العشرينات الخطرة، وهى قصة معقدة ومليئة بالمتناقضات. وحيث إن تناول هذا التاريخ من خلال استعراضه فى كل بلد على حدة يتيح الإمساك بالكثير من المحددات الإقليمية للتطور الشيوعى فى العالم العربى، وإن كان يعجز عن إلقاء الضوء على التغيرات المهمة التى طرأت على الأحزاب الشيوعية على المستوى الأشمل، والتى غالبا ما كان لها أثرها على السياسة الخارجية للاتحاد السوفيتى نفسه، فقد اعتمدت منهجا يركز على المراحل التاريخية العريضة من تطور تلك الأحزاب فى العالم العربى . وفى سبيل تحقيق ذلك، اتبعت التحقيب الذى وضعه (Agwani (1969)

تطور الأحزاب الشيوعية. اتسمت المرحلة الأولى لمعظم الأحزاب الشيوعية العربية (١٩٢٠ – ١٩٣٥) ، بطهورية قويمة. وفى أوائل العشرينات، كان البلاشفة، المزهوون بانتصارهم، يأملون فى أن تجتاح الثورة سريعا البلاد المستعمَرة؛ وفى العالم العربى، شاركهم هذا الأمل "حفنة من مثقفى الطبقة الوسطى، أسرتها الثورة البلشفية وشعارها الخاص بالثورة البروليتارية (Agwani1969, 177). وقد شرع الفريقان، معا، فى تأسيس أحزاب شيوعية والترويج للماركسية والاشتراكية فى أرجاء العالم العربى. ولم تلق جهودهم نجاحا كبيرا . فقد كانت الحركة لا تزال صغيرة وتعتمد بشدة على الأقليات الدينية والعرقية؛ كما كانت دعايتها مجردة للغاية ولم تكن قد توصلت بعد للأسلوب الملائم للوسط الاجتماعى والثقافى العربى؛ وأخيرا، فإن هذه المجموعات الناشئة كان عليها أن ترضى بأنظمة سياسية يحكمها - أو يسيطر عليها - الغرب، وتراقب أنشطتها عن كثب. ومع ذلك، قامت الأحزاب الشيوعية فى مصر وفلسطين ولبنان وسوريا والعراق فى خلال تلك الفترة، وكان لهذه البداية أثرها العميق على تطورها فى المستقبل وكذلك على هويتها .

فى مصر، تأسس الحزب الشيوعى المصرى فى عام ١٩٢٢ بقيادة جوزيف روزنتال، وهو صائغ يهودى من الإسكندرية. وكانت العضوية تتألف، بصورة رئيسية، من اليونانيين واليهود والأرمن، وقاموا بتنظيم عدد محدود من الإضرابات بين الأجانب أو عمال الأقليات، فى غالب الأحيان (Laqueur 1961, 31-37). وعلى الرغم من أن قيادة الحزب انتقلت فى نهاية المطاف لأيدى العرب، فقد ظلت غالبية العضوية من

الأقليات، لتعكس بذلك تركيبة بروليتاريا الحضر فى ذلك الحين (Batatu 1978, 379-82) وبعد سلسلة من الإضرابات، اصطدم الحزب بحكومة الوفد الجديدة بزعامة سعد زغلول، فصدر قرار بحله فى ١٩٢٥ ، وبانتقاله إلى العمل السرى، سرعان ما انهار الحزب. وقد فشلت محاولات الكومنترن آنذاك فى إحيائه(Laqueur 1961, 31-36;Batatu1978, 379-82) .

وفى فلسطين، شهدت الماركسية بداياتها الأولى فى أوساط الشيوعيين اليهود القادمين من أوروبا وبعض أعضاء أقصى يسار حركة العمل اليهودية. وقد تأسس الحزب الشيوعى الفلسطينى، وهو تنظيم يكاد يكون يهوديا محضا، فى عام ١٩٢٢، وحصل على عضوية الكومنترن فى ١٩٢٤ ، وقدم الحزب نفسه باعتباره معارضا عنيدا للحركة الصهيونية، التى اعتبرها حركة رجعية، قومية، دينية، طوباوية. فقد أعلن الحزب أن "المهمة الرئيسية هى النضال ضد الصهيونية بكل أشكالها، لكشف الخداع الصهيونى المفلس" (Laqueur 1961, 77). بالإضافة إلى هذا، تعهد الحزب بالنضال ضد ملاك الأراضى الاستعماريين والعرب. كما رفع قطاع منشق عن الحزب شعار "وداعا للجحيم الصهيونى" (المرجع نفسه). ولسنا بحاجة إلى القول بأن الموقف كان من شأنه انعزال الحزب الشيوعى الفلسطينى عن الجماعة اليهودية. وبحلول عام ١٩٢٥، بدأ الحزب بتوسيع قاعدته لاجتذاب المزيد من الأعضاء العرب، وفى عام ١٩٣٣، صعد إلى قيادة الحزب فلسطينى عربى يدعى "موسى" (Agwani1969, 12). على أن تمرد ١٩٣٦ – ٣٩ أتى على الحزب تقريبا، عندما أعلن تأييده للجنة العربية العليا، الأمر الذى دعا الكثير من الأعضاء اليهود إما إلى ترك الحزب أو مغادرة البلاد. كما التحق كثيرون من العرب بالأحزاب العربية العديدة الأكثر انتشارا. ومثلما حدث فى مصر، لم يقدر للشيوعية، كقوة محتملة، أن تطفو على السطح مرة أخرى قبل حلول الأربعينات.

وجاء قيام الحزب الشيوعى فى سوريا ولبنان كنتاج لتوحيد عدد من المجموعات. ففى عام ١٩٢٢ تقريبا، قام اثنان من المسيحيين اللبنانيين، هما إسكندر رياشى ويوسف إبراهيم يزبك، بتأسيس صحيفة اشتراكية معتدلة، هى *الصحفى التائه*، تدعو إلى مجتمع بلا طبقات، وإلى الملكية المشاعية، والأممية (Odeh 1985,91). وهؤلاء المثقفون، وهم ليسوا ماركسيين حقيقيين، يعكسون الفكر الاشتراكى للتمرد الأدبى

الذى شهده عام ١٩٠٨ ، وقد اتصل بهم أعضاء من الحزب الشيوعى الفلسطينى وطلبوا منهم تأسيس فرع للحزب فى لبنان. لكن يزبك ورياشى، مع مجموعة صغيرة أخرى، أعلنوا، بدلا من ذلك، قيام حزبهم، ***حزب الشعب اللبنانى***، فى عام ١٩٢٤ ، وفى عام ١٩٢٥، انضموا إلى تنظيم شيوعى أرمنى بقيادة أرتين مادويان، وأسسوا الحزب الشيوعى لسوريا ولبنان (Agwani 1969,14). وفى أوائل الثلاثينات، حل العرب محل الأرمن فى الحزب مع صعود خالد بكداش وفرج الله الحلو ونيقولا شاوى ورفيق رضا إلى اللجنة المركزية، وقد لعبوا جميعا أدوارا بارزة فى قيادة الحزب فيما تلا ذلك من عقود. وقد قاد الحزب أحد اللبنانيين، هو فؤاد الشمالى، فيما بين الأعوام ١٩٢٨ - ١٩٣٦ لحين عودة بكداش من بعثة دراسية لمدة عامين بالجامعة الشيوعية لمضطهدى الشرق بالاتحاد السوفيتى. وبمساعدة موسكو، ضمن بكداش زعامة الحزب وتمكن من قيادته (أو فرعه السورى بعد ١٩٤٤) على مدى العقود التالية.

ظهر الحزب فى ذلك الحين باعتباره أبرز الأحزاب الشيوعية فى العالم العربى ويعود ذلك، فى جانب منه، إلى سعى الحزب لتقوية نواة القيادة فى وقت كانت تفقد فيه التنظيمات الشيوعية الأخرى قيادتها بسبب المعتقلات وأحكام الإعدام؛ وظل العديد من قيادات الثلاثينات يتمتعون بالأهمية حتى الثمانينات. لكن لا ينبغى التقليل، برغم ذلك، من الأهمية الثقافية لسوريا ولبنان، وبيروت بصفة خاصة، بالنسبة للشرق الأوسط، ولا من أهمية بكداش نفسه، الذى شغل مكانة بارزة فى الأوساط الشيوعية الدولية.

وفى العراق، تطورت الحركة الشيوعية فى عزلة نسبية، مقارنة بمثيلاتها فى مصر وفلسطين ولبنان وسوريا . فبسبب العمل فى ظل ملكية قمعية مدعومة من الإنجليز وأكثر أشكال التفاوت الطبقى حدة فى العالم العربى، جاءت نشأة الشيوعية العراقية شديدة التمايز. ويعزو بطاطو بداية الشيوعية العراقية إلى بيوتر فاسيلى، وهو أشورى عراقى تلقى تعليمه فى جورجيا السوفيتية ومحترف ثورى بلشفى (Batatu 1978, 404) . عاد فاسيلى إلى العراق فى عام ١٩٢٢، ولعب دورا أساسيا فى كسب المؤيدين للماركسية وإقامة عدد من التنظيمات الشيوعية. ففى نفس ذلك العام، على سبيل المثال، قامت ***جمعية الأحرار***، التى انتهجت خطا تحرريا جذريا، منحازاً لقضايا المرأة، وعروبيا، معاديا للدين. وقد عرف باعتباره الحزب الخارج على الدين واكتسب قدرا

كبيرا من العداء. وبسبب مطاردة السلطات، ولافتقاده لجمهور عريض من الطبقة الوسطى، والانقسامات والانشقاقات بين صفوفه، فإن النشاط السياسى الشيوعى المنظم لم يحقق الكثير قبل أن يتولى يوسف سلمان يوسف (المعروف بفهد)، وهو مسيحى كلدانى من مواليد بغداد، توحيد الجماعات الشيوعية وشبه الشيوعية العديدة لتأسيس الحزب الشيوعى العراقى فى ١٩٣٤ ، وقد ظل الحزب، بفعل المطاردات المكثفة من قبل الحكومة، صغيرا وضعيفا حتى أوائل الأربعينات.

وقد اتسمت هذه المرحلة من التطور الشيوعى، فى الفترة من ١٩٢٠ – ١٩٣٥، بالهوس بـ"النقاء الأيديولوجى والسعى نحو الفاعلية التنظيمية "(Agwani, 1969,178-79) وشهدت الفترة تثقيفا عاليا للحركة، وخاضت المجموعات صراعا ضد حملة أفكار العصور الوسطى حول الأفكار الماركسية. وفى الوقت نفسه، شهدت الفترة البدايات التنظيمية لعدد من الحركات الشيوعية العربية وخطواتها الأولى نحو النقابات العمالية، والساحة السياسية، والوعى العام بها.

وفى ذات الفترة، كانت الأحزاب الشيوعية العربية تعتمد بشدة على الكومنترن وتلتزم بتوصياته السياسية. وقد أضر ذلك بشدة بمصالح هذه الأحزاب الناشئة بعد المؤتمر السادس للكومنترن فى عام ١٩٢٨، عندما ابتعد ستالين، على سبيل المثال، عن سياسة استرضاء البرجوازية الوطنية فى آسيا وإفريقيا لينهج سياسة أكثر ثورية. فبقاء الأحزاب الشيوعية فى الشرق الأوسط كان مرهونا بتخليها عن صلاتها الناشئة مع المجموعات الوطنية الأكثر انتشارا، والابتعاد عن الساحة السياسية. على أن الأحزاب الشيوعية العربية استغلت تلك الفترة فى تدعيم تنظيمها واختبار صلابة قيادتها وأعضائها. فكانت تلك الفترة الصعبة هى فترة التكوين لمعظم الكوادر الثورية المحترفة للأحزاب الشيوعية التى برزت فى الأربعينات والخمسينات.

وقد شهدت المرحلة الثانية (١٩٣٦ – ١٩٤٦) النقلة الأولى. فقد انعقد المؤتمر السابع للكومنترن، ليعكس خشية ستالين من صعود النازية فى أوروبا، واستبعاد تأكيد المؤتمر السادس على الطهارة العقائدية والصلابة الثورية. واتجهت الأحزاب الشيوعية فى أنحاء العالم، بدلا من ذلك، نحو المشاركة فى الجبهات الوطنية وكل الأحزاب الساعية إلى التصدى للفاشية. وفى العالم العربى، كان هذا يعنى إسقاط

الأحزاب الشيوعية لتحفظاتها بخصوص التعاون مع أحزاب البرجوازية، بل وحتى السعي نحو استرضاء سلطات الانتداب. فالثورة البروليتارية ينبغي أن تنتظر لحين هزيمة الفاشية. وقد أطلقت السياسة الجديدة يد الأحزاب الشيوعية العربية فى سلوك سبيلها الخاص على الساحة السياسية المحلية. وهكذا، شارك الحزب الشيوعي لسوريا ولبنان، على سبيل المثال، مع عدد من الأحزاب الأخرى فى تأسيس رابطة معادية للفاشية عام ١٩٣٨ .

وكان من شأن الحلف السوفيتى - النازى، في عام ١٩٣٩، أن يهز مصداقية الأحزاب الشيوعية العربية بعد أن اتخذت مواقف عكسية تماما لما كان عليه الحال قبل ثلاث سنوات فقط. فكان للحرب على الفاشية أن تتوقف فجأة ويحل محلها موقف محايد مما اعتبر، هكذا ببساطة، حربا بين بلدان رأسمالية. وكان هذا اختبارا لقوة واستقلالية الحزب الشيوعى لسوريا ولبنان الوليد، حيث رفض، دونا عن بقية الأحزاب الشيوعية العربية، تبنى السياسة السوفيتية الجديدة. وعلى أية حال، فقد عاد الكومنترن ليتبنى من جديد سياسة الجبهات الوطنية المعادية للفاشية بعد الهجوم الألماني على روسيا عام ١٩٤١ ، ومع دخول الاتحاد السوفيتي الحرب، بدأت سلطات الانتداب تتخذ موقفا أكثر ميلا نحو الأحزاب الشيوعية العربية المحلية لأنه أصبح من الممكن، والحال كذلك، استخدامها كجزء من المجهود المعادى للمحور. وكان لهذا أثره الفعال، بصفة خاصة، فى محاربة الدعاية الفاشية، التي كانت تلقى الترحيب فى أوساط القوميين السوريين والعرب منذ منتصف الثلاثينات.

وكان ١٩٤٣ عاما مهما بالنسبة للشيوعية العربية ، لا لأنه شهد حل الكومنترن فحسب بل وكذلك انتصارات الجيش الأحمر في ستالينجراد، وكل ما يجعل من الاتحاد السوفيتي قوة عظمى. وكما يرى بكداش نفسه، فى رسالته إلى المؤتمر الثاني للحزب الشيوعى لسوريا ولبنان المنعقد في الفترة من ٢٩ ديسمبر ١٩٤٣ -٤ يناير ١٩٤٤، فإن حل الكومنترن كان نعمة عظيمة على الأحزاب الشيوعية العربية. أولا، لأن الحل جعلها أكثر حرية في اختيار برامج وسياسات أكثر اتساقا مع أوضاع محيطهم الوطنى. ثانيا، والأهم، "ألغى السبب الذى كان يبعث على تردد كثيرين فى الالتحاق بالحزب - هذا السبب هو انتماء الحزب لحركة دولية ذات أصول أجنبية" (بكداش

١٩٤٤، ص٣٢). على أن مجريات الحرب نفسها، بالإضافة إلى سياسات الكومنترن والاتحاد السوفيتي والأحزاب العربية، كان لها أثرها العميق على مستقبل الشيوعية العربية، وذلك على النحو التالى .

١- جعلت انتصارات الجيش الأحمر على الجيش الألماني الجبار واحتلال شرق أوروبا من الاتحاد السوفيتي قوة عالمية مهيبة الجانب، وبدت كتأكيد لحيوية العقيدة الماركسية. وحسب تعبير بكداش نفسه، ففي مجتمع يمجد القوة و"يعلي من شأن ... الوطنية والشجاعة والإقدام والتحدي والكبرياء"، كان لانتصارات الاتحاد السوفيتى أثرها الخاص" (بكداش ١٩٤٤، ص٧). وفى حين أقنعت القوة البريطانية والإنجليزية التيار الوطني السائد بأن البرلمانية الليبرالية هى السبيل إلى الإحياء الوطنى والسلطة، واجتذب صعود ألمانيا النازية في الثلاثينات الوطنيين إلى الفاشية، صارت الانتصارات الكبيرة للاتحاد السوفيتى مصدر جذب للعديد من العرب إلى صياغات الماركسية الستالينية .

٢- وفى النضال فى سبيل الاستقلال الوطنى عن إنجلترا وفرنسا، حل الاتحاد السوفيتى، فى منتصف الأربعينات، محل قوات المحور كمناوئ للقوة الأنجلو- فرنسية. ولأن كثيرا من الوطنيين العرب تحالفوا مع الحلفاء، لاعتقادهم بأن الغلبة من نصيبهم في النهاية ، فإن هزيمة المحور أربكت البعض منهم وسمحت للشيوعيين بالتقاط قطاع ممن فقدتهم الحركة العربية. يضاف إلى هذا أن العرب لم يخبروا الاستعمار الروسى، وكان من الطبيعى أن يرحبوا بظهور الاتحاد السوفيتي على الساحة الدولية دون السلبيات المصاحبة للاستعمار الغربى . وحسبما أعلنت صحيفة الطريق، الشيوعية التى كانت تصدر من بيروت، فإن "روسيا لن تحتل بلادنا ولن تحرمنا لقمة عيشنا أو حريتنا واستقلالنا" (الطريق، بيروت، ٨ أكتوبر- نوفمبر، ص٢٨).

٣- كان ما حل بإنجلترا وفرنسا من ضعف بسبب أعباء ونفقات الحرب، قوة دفع للحركة المطالبة بالاستقلال الوطنى فى الشرق الأوسط. وفى سبيل التصدي لهذا الاتجاه، استخدم الحلفاء الوعود بالاستقلال كسلاح دعائى فى مواجهة فرنسا فيشى وكمسكن للتخفيف من المصاعب والاستياء المترتب على الحرب. وكان للمصاعب والاضطرابات الناجمة عن الحرب، وكذلك تواجد قوات غربية كبيرة فى مصر وشرق.

المتوسط، أثر كبير فى اضطراب الحياة الاقتصادية والسياسية. كل هذه العوامل أسفرت عن مناخ سياسى جديد مكن الشيوعيين، شأن الوطنيين، من تجنيد عناصر جديدة تواقة للعمل. وقد نجح الشيوعيون، بصفة خاصة، فى توجيه الاضطرابات العمالية الناجمة عن الاختلالات الاقتصادية للحرب. وفوق هذا، وعلى عكس أوائل العشرينات، أصبح هناك طبقة عمالية وإنتلجنسيا أوسع يمكنها مد الحركة بالأعضاء والقادة .

فى مصر، بدأت تظهر على الحركة الشيوعية فى الأربعينات، التى كانت قد اختفت فى العشرينات، علامات جديدة على الحياة، مع انضمام الاتحاد السوفيتى للمجهود الحربى للحلفاء. وفى عامى ١٩٤١-١٩٤٢، كانت السيادة فى عدد من المجموعات الماركسية التى ظهرت فى القاهرة والإسكندرية، كما كان الحال من قبل، لا تزال لليهود وغيرها من الأقليات. وكان أهم جماعتين هما ***الحركة المصرية للتحرر الوطنى (حمتو)***، التى تأسست عام ١٩٤٢ على يد هنرى كورييل، وهو صاحب مكتبة وسليل أسرة يهودية ثرية، ***وإيسكرا*** التى تأسست عام ١٩٤٢ أيضا على يد يهودى آخر هو هليل شوارتز. أيدت الحركة المصرية حكومة الوفد التى فرضها الإنجليز، برئاسة النحاس باشا، وتمتعت من ثم بعلاقات طيبة بالحكومة وحظيت ببعض النفوذ فى الإدارة والصحافة والنقابات، وحتى فى صفوف الوفد نفسه (نفس المرجع) .

وكشأن بقية البلاد العربية، استغل الشيوعيون المصريون الاختلالات الناجمة عن الحرب العالمية. فأثناء الحرب، حشدت القوات الأنجلو- فرنسية فى مصر وحدها أكثر من ثلاثمائة ألف شخص، ومع انتهاء الحرب كان للبطالة والتضخم أن يسفرا عن عدم استقرار سياسى. وقد حققت كل من الحركة المصرية وايسكرا النفوذ فى أوساط النقابات العمالية ولعبت دورا أساسيا فى اضطرابات فبراير ١٩٤٦ التى قادت إلى مصادمات خطيرة مع الحكومة وإلى سقوطها فى وقت متأخر من صيف ذلك العام. وفى مايو ١٩٤٧، اتحدت كل من الحركة المصرية وايسكرا لتقوم ***الحركة الديمقراطية الوطنى (حدتو)***، بحجم عضوية يصل إلى حوالى ١٥ ألف عضو (Agwani, 1969, 45) . وكان هذا التنظيم بمثابة النواة لحركة شيوعية أوسع شهدتها مصر خلال الخمسينات .

فيما بين ١٩٣٦– ١٩٤٦، حقق الحزب الشيوعي فى سوريا ولبنان نجاحا كبيرا . فموقفه المناهض للفاشية سمح له بعقد تحالفات مع الأحزاب السياسية الأخرى وتخفيف حدة التوتر مع سلطة الانتداب الفرنسي، وإن كانت علاقته بالحزب الاجتماعى السورى، الذى لا يخفى فاشيته، قد تدهورت. وقد تحسنت الأوضاع في ظل الاحتلال الفرنسي بعد تولي ليون بلوم، ممثلا عن الجبهة الشعبية التى يدعمها الشيوعيون، حكم فرنسا في ١٩٣٦ ، وكان خط الحزب فى ذلك الوقت يؤكد على "التعاون إلى أقصى حد مع فرنسا، وحشد الرأى العام ضد خطر الفاشية، وإقامة جبهة وطنية عريضة تتبنى برنامجا سياسيا واقتصاديا معتدلا" (Agwani, 1969, 18). وضاعف الحزب جهوده في التجنيد وإقامة أول تنظيم جبهوى، ***مؤتمر مكافحة الفاشية***، الذى اجتذب مؤتمره الأول فى مايو ١٩٣٩، العديد من الوجوه البارزة من غير الشيوعيين. وبالرغم من تمسك الحزب بموقفه المعادي للفاشية، فقد تعرض للنكسات بعد توقيع معاهدة عدم الاعتداء السوفيتية ـ النازية فى ١٩٣٩، حيث قامت السلطات الفرنسية بالتضييق على الحزب، وصادرت مطبوعاته، وألقت القبض على بكداش وفرج الله الحلو وغيرهما من قيادات الحزب. على أن الحزب سرعان ما استرد مكانته بعد دخول السوفييت الحرب في عام ١٩٤١ .

فى ١٩٤٣ و ١٩٤٤، انقسم الحزب إلى فرعين، أحدهما لسوريا بقيادة بكداش والآخر للبنان بقيادة فرج الله الحلو (Odeh , 1985, 92) . وقد دعا الميثاق الوطنى الجديد، الذى أقره المؤتمر الثانى للحزب الشيوعي لسوريا ولبنان المنعقد في ديسمبر ١٩٤٣ ـ يناير ١٩٤٤، إلى الاستقلال الوطنى التام والسيادة وأوصى بعدد من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية التقدمية فى كل من سوريا ولبنان. والحقيقة أن العقد الذى شهد الحرب العالمية الثانية كان بمثابة فترة ازدهار بالنسبة للحزب ، حيث لاقى القبول من جانب التيار الوطنى السائد وتوسعت عضويته من حوالى ٣٠٠ عضو فى عام ١٩٣٦ إلى ما يقرب من ٢٥ ألف عضو خلال السنوات العشر التالية (Samar-bakhsh, 1978, 112). وقد خاض فرعا الحزب الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٤٦ بأربعة مرشحين لبنانيين واثنين من السوريين، أبلوا بلاء حسنا وإن لم تكلل جهودهم بالنجاح .

وفى عراق الثلاثينات، تواصل القمع الشديد. ففى عام ١٩٣٨، أصدر البرلمان العراقى قوانين تجرم الشيوعية وتفرض عقوبات شديدة على المتعاطفين معها. وعلى عكس الحزب الشيوعى لسوريا ولبنان، تبنى الحزب الشيوعى العراقى الموقف السوفيتى فيما بين ١٩٣٩-١٩٤٠، وهو ما أثار شكوك السلطات فى موقفه. كما ساند الحزب انقلاب رشيد عالى الكيلانى الفاشل الموالى للمحور، في إبريل ١٩٤١، لكن عام ١٩٤١ كان أيضا العام الذى أحكم فيه فهد، الذى تلقى تدريبه فى موسكو، سيطرته التامة على الحزب الشيوعى العراقى . وبفضل التوجه البريطانى المتسامح مع الحركة الشيوعية، بعد انضمام الاتحاد السوفيتى للمجهود الحربى للحلفاء، استطاع فهد تحويل الحزب الشيوعى الصغير والمحاصر إلى قوة سياسية كبيرة. ومثل رفاقه فى سوريا ولبنان، استفاد من الهيبة السوفيتية الصاعدة وتراجع قوة ومصداقية السلطة البريطانية، وانتعاش حركة الاستقلال الوطنى، واتساع نطاق القلاقل العامة والعمالية بسبب الآثار السيئة للحرب. وقد ترتب على التقارب الوثيق بين دعاة العروبة والمحور، فى نهاية الأمر، تفضيل الشيوعيين بعد أن فقد المحور أرضيته. ومع تزايد قمع العرش خلال الأربعينات، اكتسب الشيوعيون المزيد من الشرعية كقادة للمعارضة، بسبب صمودهم أمام قمع السلطة ولجوئهم إلى العمل السري من ناحية، ولجوء السلطة لاتهام كل المعارضين لسياستها بالشيوعية، من ناحية أخرى (Laqueur, 1959,339) . وبحلول منتصف الأربعينات، كانت عضوية الحزب الشيوعى العراقى قد بلغت العشرة آلاف من الكوادر السرية إلى جانب عدد أكبر من المتعاطفين، لتفوق عضويته بذلك عضوية الحزب الوطني الديموقراطي، أكبر حزب شرعي في البلاد (Batatu, 1978, 404). وإلى جانب نفوذه القوى بين عمال النفط والمدن ، اكتسح المدارس والجامعات وساد السجون .

وعقد الحزب أول مؤتمراته بصورة سرية فى عام ١٩٤٥، وأقر ميثاقا وطنيا يختلف عن نظيره السورى بالأساس في تعبيره عن روح نضالية أكثر ثورية. وقد أعلن الحزب، بصورة بينة، باعتباره "حزب الطبقة العاملة"، كما كان التعبير عن العداء للملكية والبرجوازية واضحا لا لبس فيه (Laqeuer,1961, 187). كذلك عبر الميثاق عن الحذر من التعاون مع الأحزاب الأخرى بصورة أكثر وضوحا مما ورد بميثاق الحزب الشيوعى لسوريا ولبنان، ليعكس حدة الصراعات والتوترات الطبقية التى كانت تسود العراق، والحذر من مكائد الشرطة السرية العراقية الرهيبة .

وفى فلسطين، كما ذكرنا آنفا، أسفرت اضطرابات ١٩٣٦-١٩٣٩ عن تدمير شبه كامل للحزب. فالحزب الذى أيد التحالف السوفيتى ـ النازى فيما بين ١٩٣٩-١٩٤١ لم يفعل شيئا من أجل تحسين موقفه، سواء أمام السلطات البريطانية أو داخل الطائفة اليهودية. وفى عامى ١٩٤٣-١٩٤٤، ومع تصاعد القوة السوفيتية، ترك الحزب الشيوعى الفلسطينى عددا من شباب المثقفين العرب، منهم إميل توما وإميل حبيب (ولحق بهم بعد ذلك فؤاد نصار)، وقاموا بتأسيس تنظيمهم الشيوعى الخاص باسم عصبة التحرير الوطنى (Laqeuer, 1961, 110). وانضم الحزب الشيوعى الفلسطينى، الذى أصابه الضعف وكانت السيادة فيه لا تزال لليهود، لاتحاد عمال الهستدروت فى عام ١٩٤٥ ، وقد ساندت العصبة الموقف العام للجنة العربية العليا ضد الصهاينة، وبعضوية بلغت حوالى الألف شخص، حققت نفوذا قويا فى أوساط العمال الفلسطينيين العرب، الذين بلغ عددهم آنذاك أكثر من أربعين ألفا بفضل المشروعات التى أقامتها الحكومة لخدمة المجهود الحربى (Agwani, 1969, 182) .

وشهدت الفترة ما بين (١٩٣٦-١٩٤٦) أول اقتحام مهم من جانب الأحزاب الشيوعية العربية للساحة السياسية. فقد كان من شأن الموقف السوفيتى الإيجابى من التعاون مع الأحزاب الأخرى وحكومات الانتداب، وكذلك وجود حكومة يسارية فى باريس، تمهيد الطريق أمام الشيوعيين لتحقيق تقدم عبر عقد التحالفات والمساومات السياسية. وبعد انضمام السوفيت للمجهود الحربى للحلفاء، حظى الشيوعيون بتسامح السلطات الحاكمة وتزايدت هيبتهم بعد أن تمكن السوفيت من تحويل هزائمهم الأولية إلى انتصارات ساحقة. وقد ترتب على انتشار الاضطرابات العمالية فى كل مكان وتصاعد الحركة المطالبة بالاستقلال الوطنى حالة من القلق السياسى أتاحت للشيوعيين تجنيد عناصر جديدة تواقة للعمل .

وشهدت المرحلة الثالثة (١٩٤٧-١٩٥٤) صراعا دوليا، تزامن مع انفضاض الحلف السوفيتى ـ الغربى الذى قام خلال الحرب، وبداية الحرب الباردة. وحيث كان الاتحاد السوفيتى يركز آنذاك على طرد القوى الغربية من الشرق الأوسط، فقد حث الأحزاب الشيوعية العربية على الكف عن التعاون مع الأنظمة المحلية وانتهاج موقف العداء تجاه البرجوازية الوطنية الموالية للغرب. وقد دفع هذا الأحزاب الشيوعية العربية

إلى التحالف مع الجماعات المعارضة، مثل الإخوان المسلمين والبعث وغيرهما. وعلى المستوى الداخلي، ضاعفت المصاعب الاقتصادية الناجمة عن نفقات ما بعد الحرب وصدمة ضياع فلسطين من الفوران السياسى الذى شهدته فترة الحرب، وبلغت به حد الثورة. بدأت الفترة بداية سيئة بالنسبة للأحزاب الشيوعية العربية، حيث أيد الاتحاد السوفيتى قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، وما ترتب عليه من إعلان قيام إسرائيل فى ١٩٤٨، وقد التزمت الأحزاب الشيوعية العربية، التى كانت لا تزال تعتمد بشدة على الاتحاد السوفيتى، بالقرار السوفيتى التى ظلت ترفضه على مدى ثلاثة عقود من عمر السياسة السوفيتية. وكان من الطبيعى أن يؤدى ذلك إلى عزلة الشيوعيين عن التيار السياسى السائد، وأزمة ضمير داخل معظم الأحزاب الشيوعية العربية، وتعرضهم لحملات قمع حكومية.

وفى مصر وسوريا ولبنان، ترتب على القرار السوفيتى فى ١٩٤٧ تجريم الأحزاب الشيوعية. وفى العراق، كان رد الفعل أشد قسوة، حيث تصدى النظام للحركة الشيوعية بكل قوته، واعتقل عددا كبيرا من قادتها وأعدم فهداً وعددا من قيادات الحزب. وعلى الرغم من أن القمع وفقدان التأييد الجماهيرى الذى تعرضت له الأحزاب الشيوعية العربية، بسبب موقفها من قرار التقسيم، كان قاسيا، فقد كان لهذه الفترة من المطاردات وأحكام الإعدام فوائدها. فقد أدى تصاعد قمع السلطة إلى تقوية الحزب وانضباطه، بعد ما شهده من تسيب خلال سنوات التوسع، فى منتصف الأربعينات، وتطهير الحركة الشيوعية من العناصر التى كانت وطنية أكثر منها شيوعية. يضاف هذا إلى جانب أن الشيوعيين، فى السجون وعبر العمل السرى، نجحوا فى إقامة علاقات قوية مع غيرهم من مجموعات المعارضة الراديكالية، والتى كانت سببا فى ازدهار التعاون والتحالف أوائل الخمسينات.

وبشكل عام، فإن أعوام أوائل الخمسينات كانت مواتية إلى حد كبير بالنسبة للأحزاب الشيوعية العربية، مقارنة بأواخر الأربعينات، حيث أخذت ذكرى تأييد الاتحاد السوفيتى لإسرائيل تخفت، وتتضح أكثر فأكثر العلاقة بين إسرائيل والاستعمار الغربى، وبالولايات المتحدة بصفة خاصة. وقد ترتب على العداء لإسرائيل والاستعمار الغربى والنظم الحاكمة التى عجزت عن التصدى لقيام إسرائيل قيام جبهات وطنية

شديدة التباين عقائديا. ففى مصر، لعبت الحركة الديموقراطية للتحرر الوطنى، التى أصبح يقودها *سيد سليمان* ،بعد إبعاد هنرى كورييل عن البلاد فى عام ١٩٥٠، دورا كبيرا فى الاضطرابات الحادة التى شهدتها تلك الفترة، وإن كانت مشاركتها محدودة فى اضطرابات يناير ١٩٥٢ ، وقد تجاوزت عضويتها آنذاك الخمسة آلاف عضو. وقد رحبت بالانقلاب العسكرى لعام ١٩٥٢، حيث كان هناك عدد من الماركسيين بين صفوف جماعة الضباط الأحرار. لكن سرعان ما اختلفت السبل بين النظام والشيوعيين بعد أن توصل النظام إلى معاهدة جديدة مع الإنجليز، ووقع اتفاقا مرفوض شعبيا بشأن السودان وألقى القبض على عدد من القيادات الوطنية والشيوعية (Botman, 1986, 351). وبعد أن تحولت إلى العمل السرى، فضت الحركة الديموقراطية للتحرر الوطنى تحالفها مع الوفد والإخوان المسلمين، وبرغم ذلك لم يتأثر نفوذها فى الجامعات ونقابات العمال.

وفى سوريا، انضم الشيوعيون، الذين حظر نشاطهم نظام الشيشكلى القمعى، إلى الإخوان المسلمين وحزب البعث وحزب حورانى الاشتراكى العربى، فى جبهة وطنية معارضة. وفى عام ١٩٥٤، خاض بكداش الانتخابات البرلمانية وفاز فيها، ليصبح أول شيوعى يدخل برلمان عربى. وفى العراق، بدأ الحزب يستجمع قواه مرة أخرى فى ١٩٥١، تحت قيادة شاب كردى هو بهاء الدين نورى (Batatu, 1978, 662). وبرغم اعتقال نورى فى ١٩٥٣، نجح الحزب فى استجماع قواه وانضم إلى جبهة وطنية، فى ١٩٥٤، مع الحزب الوطنى الديموقراطى وحزب الاستقلال والبعث (Samarbakhsh, 1978, 118). وأصيبت الحركة الشيوعية الفلسطينية بالاضطراب بفعل حرب ١٩٤٨ – ١٩٤٩، والفوضى التى صاحبت قيام دولة إسرائيل. وفى حين انضم الحزب الشيوعى الفلسطينى، الذى كانت أغلبيته من اليهود، إلى الهستدروت فى عام ١٩٤٥، عاد عدد من الشيوعيين العرب إلى فلسطين - التى أصبحت إسرائيل - فى عام ١٩٤٩ ليؤسسوا الحزب الشيوعى العربى لإسرائيل. وباعتباره الحزب السياسى الوحيد الذى سمح للعرب بتأسيسه، سرعان ما حظى بتأييد وأصوات السكان العرب القاطنين داخل حدود الدولة اليهودية الجديدة. وفى الضفة الغربية، التى أصبحت محتلة من قبل الأردن، تحولت عصبة التحرير الوطنى، بقيادة فؤاد نصار، إلى الحزب الشيوعى

الأردنى، الذى انضم إلى البعث والحزب الاشتراكي القومي، الحديث التأسيس، في معارضة النظام الهاشمى وسياساته الموالية للإنجليز (Agwani,1969, 73) . وخاض عدد من المرشحين الشيوعيين انتخابات أكتوبر عام ١٩٥٤، كمستقلين، على عكس ما فعل بكداش. وقد فاز فيها اثنان من المرشحين، أحدهما من نابلس والآخر من الخليل.

وخلال المرحلة الرابعة (١٩٥٥-١٩٥٨)، جاءت النقلة الثانية. وهناك ثلاثة أحداث تميز المشهد السياسى فى تلك الفترة: سقوط حلف بغداد؛ صفقة الأسلحة التشيكية؛ تأميم قناة السويس. وقد أجبر الحدث الأول الاتحاد السوفيتي على تغيير نظرته إلى القومية العربية؛ وفتح الثانى الباب أمام تحالف السوفيت مع الأنظمة القومية العربية؛ واضطر الثالث الشيوعيين السوفيت والعرب إلى مراجعة نظرتهم الأيديولوجية السلبية إلى "البرجوازية الوطنية العربية".

كان التقبل الجديد من جانب الاتحاد السوفيتى للحركات الوطنية في العالم النامي قد حدث التمهيد له بموت ستالين عام ١٩٥٣ وتولى خروشوف، المتفتح، السلطة عام ١٩٥٤ ، وقد جرى صياغة وتأكيد التغير الذي طرأ في الموقف السوفيتي خلال المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي. وكان هناك تمييز بين "التحرر الوطنى" و"التحرر الاجتماعي" مع التسليم بضرورة تحقيق السيادة الوطنية الكاملة قبل الإعداد للثورة الاجتماعية. وقد اتفق على أن البرجوازية الوطنية، مثل تلك التى فى مصر وسوريا، بخروجها من فلك الاستعمار، بإمكانها قيادة حركات تحرر وطنى تقدمية. وعلى الأحزاب الشيوعية والبروليتاريا التعاون مع البرجوازية الوطنية ومساندة جهودها. وبالنسبة للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، فقد أصبح من الممكن إنجازه بالوسائل التدريجية والسلمية ولا يستوجب قيام ثورة بروليتارية راديكالية.

وفى هذه المرحلة (١٩٥٥-١٩٥٨)، تحسنت أوضاع الشيوعيين المصريين بدرجة كبيرة. فقد انتقلت الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني من المعارضة التامة لحكم الضباط الأحرار، باعتباره نظاماً رجعياً وقمعياً ، إلى التأييد التام لناصر بعد عقد صفقة الأسلحة التشيكية. ورد ناصر بالإفراج عن المسجونين الشيوعيين. كما حسنت حرب السويس فى أكتوبر ١٩٥٦ كثيرا من صورتهم عبر ارتفاع هيبة السوفيت بعد تهديداتهم للغرب وعرضهم إرسال المتطوعين. والحقيقة أن حدتو لم ترسل متطوعين إلى

جبهة القتال. ومع ثبوت تحول ناصر نحو الشرق، بدأ تدفق الماركسيين من كل الألوان على المؤسسات الصحفية والتعليمية والثقافية. ومع تمتعهم بالاحترام والحرية، احتفظ الماركسيون المصريون بموقع مؤثر إلى أن وقع الصدام بينهم وبين ناصر حول الموقف من الجمهورية العربية المتحدة والثورة العراقية فى ١٩٥٨ .

وفي سوريا، ساعدت صفقة الأسلحة التشيكية والتقدير الذى نالته المواقف السوفيتية بكداش على التفاوض من أجل التوصل إلى تحالف مع حزب البعث الاشتراكى . وعبر هذه الجبهة المشتركة، حقق الحزب الشيوعى السوري مكانة كبيرة وعددا من المناصب الوزارية. لكن البعث، لعدم ارتياحه لهذا التحالف، استغل المخاوف من نمو الشيوعية العربية والنفوذ السوفيتي فى فض التحالف وحشد عدداً من السياسيين البارزين وضباط الجيش لمساعدته على إضعاف الشيوعيين وإقامة الوحدة العربية بعد ذلك، عن طريق حث ناصر على القبول بمشروع لوحدة مصرية سورية وضع على عجل.

وفي العراق، حذا الحزب الشيوعي هناك حذو الحزب الشيوعي في سوريا الذي أقام الجبهة الوطنية، فأقام جبهة الوحدة الوطنية فى ١٩٥٧، والتى ضمت حزب البعث والحزب الوطنى الديموقراطى وحزب الاستقلال والحزب الديموقراطى الكردى . وإذا ما استبعدنا ضم الحزب الديموقراطى الكردى، كان التحالف شبيها بذلك الذي تم فى عام ١٩٥٤ ، وقد دعت الجبهة إلى الانسحاب من حلف بغداد، والانفتاح على بلدان الكتلة الاشتراكية، وإلى سلسلة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية. وعلى الرغم من أن الحزب الشيوعى العراقى لم يلعب دورا مباشرا فى انقلاب ١٤ يوليو ١٩٥٨، الذى أطاح بالملكية وأوصل عبد الكريم قاسم إلى السلطة، فقد ساعدت الجبهة فى تهيئة الظروف السياسية للانقلاب ورحبت به بحرارة.

وفى الضفة الغربية والأردن، واصل الحزب الشيوعى الأردنى تحالفه مع البعث وغيره من المجموعات المعارضة ولعب دورا مهما فى الاضطرابات التى أدت إلى إبعاد جلوب باشا. وفى أكتوبر ١٩٥٦، فاز ثلاثة شيوعيون خاضوا الانتخابات على قائمة الجبهة الوطنية بثلاثة مقاعد بالبرلمان، وأعطيت حقيبة وزارة الزراعة لعبد القادر صالح، زعيم الجبهة، ليصبح بذلك أول شيوعى يتولى الوزارة فى المشرق العربى. ومع

بلوغ ذروة قوته فى تلك الفترة، بلغت عضوية الحزب الشيوعى الأردنى حوالى الألف (Agwani, 1969, 155) .

وكانت المرحلة الخامسة (١٩٥٨ – ١٩٦٣) حاسمة. فقد عجل اندماج مصر وسوريا فى ١٩٥٨، مع ما ترتب عليه من حظر الحزبين الشيوعيين فى البلدين وقيام الثورة العراقية فى العام نفسه وتولى أعداء الناصرية هناك لمقاليد الأمور، بوقوع الشقاق بين ناصر والشيوعيين. وبفضل ما حققوه من تقدم سريع فى الفترة السابقة وسيطرة الشيوعيين العراقيين على الثورة فى بلدهم، طالب الشيوعيون فى مصر وسوريا والعراق بمساحة أكبر فى السلطة السياسية. وعلى الرغم من استجابة قاسم، الزعيم العراقى الجديد، النسبية لمطالب الشيوعيين العراقيين، فقد تصدى ناصر بقوة للشيوعيين فى كل من مصر وسوريا. وحتى فى العراق سرعان ما فقد الشيوعيون جدواهم بالنسبة لقاسم، وتدريجيا فقدوا نفوذهم الذى كان قد تزايد بصورة مؤثرة. كان يحرك التطرف الذى شهدته تلك الفترة تبدد الأوهام بشأن استبداد ناصر والبعث والثقة الجديدة فى القوة السياسية للشيوعيين بعد ما حققه الشيوعيون العراقيون من نجاح. وعلى المستوى الأيديولوجى، انتقلت الأحزاب الشيوعية العربية إلى إحياء موقف المعارضة لـ"وطنية" ناصر والبعث "البرجوازية"، وصمموا على أن يتولى الحزب الشيوعى نفسه قيادة النضال فى سبيل التحرر الوطنى .

فى العراق، لم يسهم الحزب الشيوعى بصورة مباشرة فى انقلاب قاسم، وإن لعب دورا نشطا فى الاضطرابات التى سبقته. ومع الإطاحة بالنظام الملكى، صدر العفو عن السجناء السياسيين من كل الاتجاهات. وخرج جهاز الحزب الشيوعى من العمل السرى سليما دون مساس، بعد ٢٥ عاما من القمع، لينطلق فى حشد الجماهير. كما أفاد حزبا البعث والاستقلال من فترة الحرية القصيرة تلك، وأخذوا يطالبون بالوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة. وتزايدت مخاوف قاسم من دعاة العروبة، وانتابه الشك فى أن ناصر والبعث، بتأييد من نائبه عبد السلام عارف، يخططون للإطاحة به وإخضاع العراق للحكم المصرى . وقد أدى هذا إلى الصدام مع دعاة العروبة، الذى تبنى قاسم الشيوعيين خلاله كحليف ملائم. ومن خلال سيطرتهم التامة على المحكمة العسكرية العليا (محكمة الشعب الثورية التى تأسست خلال الأسابيع الأولى من

الثورة) وقوات المقاومة الشعبية (وهى ميليشيا شعبية تكونت فى أغسطس ١٩٥٨) شن الشيوعيون العراقيون حملة شرسة لاستئصال شأفة البعث والاستقلال وأى عناصر ناصرية أخرى، فى كل قطاعات المجتمع. وكانت قوتهم حاسمة فى إجهاض محاولة الانقلاب العسكرى البعثى ـ الناصرى الذى شهدتها مدينة الموصل فى مارس ١٩٥٩، وعبر معارضته لدعاة العروبة، حظى الحزب الشيوعى أيضا بالتحالف مع الحزب الديموقراطى الكردستانى، الذى عاد زعيمه الملا مصطفى البرزانى لتوه من المنفى بعد غياب دام لثلاثة عشر عاما، تنتابه المخاوف من عروبة البعث والناصريين .

وبعد استبعاد البعثيين والناصريين، تجسد الحماس الشعبى الذى صاحب الإطاحة بالعرش، فى صورة أعداد ضخمة من المجندين فى صفوف الحزب الشيوعى، الذى كان يعمل بتأييد كامل من قاسم. كما أفاد الاتحاد السوفيتى من إضعاف دعاة العروبة لمعاقبة ناصر، الذى أثبت خروجه الكامل عن السيطرة. وتوضح المسيرة التى ضمت أكثر من مليون شخص، والتى جرت فى نهاية مؤتمر لأنصار السلام نظمه الحزب، فى بغداد فى إبريل ١٩٥٩، مدى القوة التى بلغها هذا الحزب. ومع تزايد نفوذهم، بدأ الشيوعيون يطالبون قاسم بالمزيد من المشاركة فى السلطة، التى لم يكن لهم فيها وضع رسمى حتى ذلك الحين. وعلى الرغم من إدخال قاسم، على مضض، لاثنين من المتعاطفين مع الحزب الوزارة فى ١٣ يوليو ١٩٥٩، فقد بدأ أيضا فى اتخاذ إجراءات لتقليص نفوذهم. ففى يونيو، أطلق سراح عدد من المعتقلين، كثير منهم من يمين الشيوعيين، كما بدأ فى الوقت نفسه الحد من نفوذهم فى محكمة الشعب وقوات المقاومة الشعبية. وفى أعقاب صدام دموى بين نشطاء من الشيوعيين العرب والتركمان فى كركوك فى ذكرى الثورة، ٤١ يوليو ١٩٥٩، سقط خلاله أكثر من مائة من التركمان، بينهم سيدة وطفل، هاجم قاسم الشيوعيين بشراسة. وقام بتحييد قوات المقاومة الشعبية وحل العديد من منظمات الجبهة الشيوعية. وبدأت الانتقادات العلنية للشيوعيين، بوصفهم فوضويين وإرهابيين. ولكى يضع حدا لنفوذهم، أسس قاسم حزبا شيوعيا منافسا، بقيادة داود الصايغ، الذى كان متوافقا مع رغباته. وكان على الحزب الشيوعى، الذى أنهكته المعارك، أن يعود إلى العمل السرى مرة أخرى. وازداد الأمر سوءا فى الثامن من فبراير، عندما قام عارف بانقلاب بعثى ضد قاسم، دشن عهدا من الانتقام أسفر عن مقتل واعتقال آلاف الشيوعيين العراقيين على يد البعثيين.

وقد أصاب الحزب الدمار بسبب هذه الحملة، التى لم تتوقف إلا بعد انقلاب عارف نفسه على البعث فى ١٨ نوفمبر.

فى سوريا، وبعد قيام الجمهورية العربية المتحدة، رفض بكداش حل الحزب الشيوعى، وهو شرط وضعه ناصر للقبول بالوحدة. قال بكداش: "إننا نعلن أننا مع الوحدة لكننا لن نصوت لصالح مبادئ منافية للديموقراطية ولن نوافق على حل حزبنا". وأضاف: "على أى حال، الحزب الشيوعى ليس له سطة حل نفسه" **(World Marxist Review 1, no.1- September1958-,62-64).** وكان الاتحاد السوفيتى والحزب الشيوعى العراقى وبقية الأحزاب العربية تسانده فى هذا الموقف. أضف إلى هذا، أنه بعد قيام الثورة العراقية فى ١٩٥٨، والإحساس بأن ميزان القوى أصبح فى صالح الشيوعيين، أصدر بكداش قائمة تضم ١٣ مطلبا كشرط لتأييد حزبه للوحدة المصرية السورية. وقد رد ناصر على هذا التحدى بعنف، ناعتا الشيوعيين بأنهم "أذناب الاستعمار والصهيونية"، وألقى القبض على المئات منهم فى مصر وسوريا. كان بكداش خارج سوريا فى منفى اختيارى، لكن ألقى القبض على فرج الله الحلو زعيم الحزب الشيوعى اللبنانى فى دمشق، ومات بعد ذلك فى سجون الجمهورية العربية المتحدة. ورحب بكداش بانفصال سوريا عن الجمهورية المتحدة فى عام ١٩٦١، بالرغم من أن النظام المحافظ الذى قام بالانفصال واصل سياسة قمع الشيوعيين. ولم يتحسن الوضع مع انقلاب البعث السورى فى مارس ١٩٦٣، الذى شن، مثل نظيره فى العراق، حملة مؤثرة، لا تقل شراسة، ضد الشيوعيين.

وخلال تلك الفترة، تسبب صدام الشيوعيين مع ناصر فى أزمات خطيرة للحزب الشيوعى السورى وغيره من الأحزاب الشيوعية العربية، لأن الحزب الشيوعى لم يقف فحسب فى وجه ناصر، التى جعلت منه نجاحاته فى السويس وفى كل مكان بطلا قوميا عربيا، وإنما ضد أول تجربة ناجحة للوحدة العربية أيضا. وفى سوريا، انشق عدد من أعضاء الحزب البارزين بقيادة رفيق رضا، منتقدين موقف بكداش المعادى للعروبة وانفراده بتوجيه أمور الحزب.

وبالإضافة إلى التوترات الانشقاقية داخل الحركة الشيوعية العربية، الناجمة عن الصدام مع ناصر، كان هناك مصدر آخر هو الخلاف الصينى ـ السوفيتى الذى شهدته تلك الفترة. وكان لهذا الاستقطاب للحركة الشيوعية أثره فى العالم العربى، حيث قدم

سببا لتوجيه المزيد من السخط للشيوعيين. وقد بدأ الصراع الصيني ـ السوفيتى فى أواخر الخمسينات، عندما انتقدت الصين، التواقة للخروج من تحت مظلة الاتحاد السوفيتى وممارسة نفوذها الخاص على الساحة الدولية، عددا من ممارسات الاتحاد السوفيتى. وقد عارضت اتجاه الاتحاد السوفييتى الجديد لـ"التعايش السلمى" مع العالم الرأسمالى، وسخرت من ادعاء الاتحاد السوفيتى القائل بأن الرأسمالية سوف "تقوض نفسها" بصورة أو بأخرى. وفيما يخص العالم الثالث، انتقدت التأييد السوفييتى للبرجوازيات الوطنية ورفضت القول بأن الطريق غير الثورى للاشتراكية ممكن عبر ما يسمى بالنمو "اللا رأسمالي". فهذا لم يكن، في رأي بكين، أكثر من رأسمالية دولة. وقد اتخذ الصينيون موقعا نضاليا على يسار الاتحاد السوفيتى .

على أن النفوذ الصيني في الشرق الأوسط كان محدودا. فعلى الرغم من إقامة الحكومة الصينية لعلاقات دبلوماسية مع مصر وسوريا والعراق، في الخمسينات، فإن انشغالها بمشكلاتها الداخلية والهيمنة السوفيتية أعاق أي انتشار للنفوذ الصينى . لكن هناك عوامل، داخل العالم العربى، أسهمت في حفز وتدعيم هذا الدور المتواضع للصين خلال تلك الفترة. فبين الشيوعيين العرب، كان هناك من يرفض سياسات القيادات المركزية للأحزاب الشيوعية العربية المستلهمة من موسكو ويتطلعون إلى قبلة شيوعية دولية بديلة؛ ومن ناحية أخرى، كان خصوم الشيوعيين، وحزب البعث بصفة خاصة، على سبيل المثال، يرون فى تشجيع المجموعات الشيوعية المنشقة المؤيدة للصين فرصة لشق وإضعاف الحركة الشيوعية العربية. كما شعر شيوعيون آخرون، ببساطة، بالارتياح تجاه المواقف الثورية المتشددة الصينية أكثر من ارتياحهم للروح المحافظة الجديدة للاتحاد السوفيتي. وعلى أية حال، فقد ظهر، في العراق وسوريا ولبنان، عدد من المجموعات الشيوعية الصغيرة الموالية للصين، برغم استنكار الأحزاب الشيوعية القديمة لهذا.

وشهدت المرحلة السادسة (١٩٦٤-١٩٨٩) ظهور "الطريق الجديد" إلى الاشتراكية. فقد تحالفت التطورات التي طرأت على كل من السياسة السوفيتية والمصرية على إنهاء الموقف المتشدد للشيوعيين العرب فى الفترة ما بين ١٩٥٨-١٩٦٣ .

فبعد أزمة الصواريخ الكوبية في ١٩٦٢، أصبحت السياسة السوفيتية تجاه العالم الثالث أكثر حذرا بصورة ملحوظة. وأصبح النضال ضد الغرب الرأسمالي يجري فى إطار "المنافسة السلمية" انطلاقا من أن التناقضات الداخلية للرأسمالية كفيلة بتقويض القوة الغربية. وفى بلدان العالم الثالث نفسها، فإن الاتجاه النضالى المتشدد للحركات الشيوعية الأولى لم يعد مطلوبا بحال، حيث أن البيئة الدولية قد تغيرت بظهور كتلة الدول الاشتراكية القوية. وتحت مظلة هذه الدول الاشتراكية، يمكن للبلدان النامية الانتقال إلى الاشتراكية دون المرور بالرأسمالية وعنف الثورة الطبقية. وفى سيناريو كهذا، كان لدور الحزب الشيوعي المحلي أن يتقلص لصالح التعاون مع "البرجوازية الوطنية التقدمية" التي يفترض أن تقود النضال في سبيل تحقيق التحرر الوطنى، والتى كانت تتولى الحكم آنذاك في كثير من البلدان النامية. وهذا الموقف يذكر بالموقف خلال الفترة الأولى من حكم خروشوف، فيما بين ١٩٥٤– ١٩٥٨ .

وفي مصر، غطت قرارات ناصر الاشتراكية لعام ١٩٦١ وصدور الميثاق الوطنى فى عام ١٩٦٢، على مواقف الأحزاب الشيوعية العربية. فعن طريق حركات رشيقة قليلة، نقل ناصر ملكية معظم الاقتصاد إلى الدولة، وجعل الحد الأقصى لملكية الأرض ١٠٠ فدان، وحدد ساعات العمل الأسبوعية باثنين وأربعين ساعة، وأجرى عددا من الإصلاحات اليسارية الأخرى. وبينما كان بكداش، في ١٩٥٩، يتهم نظام ناصر بالرجعية واليمينية والسعى التوسعى الاستعمارى لأسواق مجموعة "بنك مصر" والبرجوازية المصرية، أصبح يلاحظ، فى ١٩٦٤، أن "الظروف مواتية لمصر اليوم لسلوك الطريق اللا رأسمالي" نحو الاشتراكية (World Marxist Review2, no 11- November 1959-,29;7, no.8-august 1964-,53) . وبعد أن أفرج ناصر عن عدد كبير من الشيوعيين المصريين، لإظهار نواياه الطيبة تجاه السوفيت من ناحية، وكوسيلة لحشد التأييد لقراراته الاشتراكية من جهة أخرى ، اتخذ الحزب الشيوعى المصرى قرارا غير مسبوق بحل نفسه وحث أعضاءه على الانضمام إلى الاتحاد الاشتراكى العربى الذى أسسه ناصر.

وفى سوريا، ظل الحزب الشيوعى السورى على معارضته للبعث حتى وصول الجناح اليسارى للبعث إلى السلطة، عن طريق انقلاب قام به صلاح جديد فى فبراير ١٩٦٦، وبناء على ذلك، استعاد الحزب مكانته بعد أن توطدت العلاقات السوفيتية ـ

السورية، وعودة بكداش من منفاه فى الاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية بعد غياب دام ثمان سنوات، ودخول ممثل عن الشيوعيين إلى الوزارة الجديدة. وقد تحققت الشرعية للحزب الشيوعى السورى فى عام ١٩٧٢، بانضمامه إلى حزب البعث فى جبهة وطنية تقدمية تحت الرعاية الرسمية.

وفى العراق، ظل الحزب الشيوعى على معارضته طوال أوائل السبعينات عندما سمح لاثنين من أعضائه، فى ١٩٧٢ – ١٩٧٣، بدخول مجلس الوزراء ودخول الحزب فى جبهة وطنية مع البعث، تحت الرعاية القومية. وبينما حل الحزب الشيوعى نفسه فى مصر، سرعان ما ازدادت قوة الحزبين السورى والعراقى عددياً وتنظيمياً بفضل حزبى البعث الحاكمين المدعومين بالدولة.

وفى لبنان، استمدت الحركة الشيوعية قدراً من الزخم بفضل المناخ الراديكالى الذى شهدته بيروت فى أوائل السبعينات، وضمنت لنفسها مكاناً فى التحالف الذى قام بين الفلسطينيين والدروز والمسلمين والقوى اليسارية، للتصدى للميليشيات المارونية فى القتال الذى عم البلاد عام ١٩٧٥ وفى الأردن حافظت حركة شيوعية صغيرة على نفسها برغم ما حل بها من نكبات متواصلة على يد قوات الأمن الداخلى الشرسة التابعة لنظام الملك حسين .

ومثلما كان الحال مع قيام الجمهورية العربية المتحدة، أدت هزيمة ١٩٦٧ إلى أزمة فى العديد من الأحزاب العربية، وأسفرت عن عدد من الانشقاقات والنزوح . وكانت أخطر تلك الأزمات داخل الحزب الشيوعى السورى، والتى تفجرت مع عقد مؤتمره الثالث فى يونيو ١٩٦٩، ونجم عنها انقسام الحزب إلى حزبين مختلفين فيما يتصل بالموقف من إسرائيل والوحدة العربية وزعامة بكداش. فقد أدى ظهور جيل من القيادات، نشأ فى ذروة القومية الناصرية وصدمته الهزيمة بقسوة، إلى إعطاء الوحدة العربية والقضاء على إسرائيل الأولوية على ما عداها. لكن الحرس القديم، بقيادة بكداش وتأييد الاتحاد السوفيتى، أصر على أن من الأفضل ترك شعار الوحدة العربية للقوميين، وأن إسرائيل تمثل حقيقة اجتماعية وسياسية راسخة، على العرب الاعتراف بها. فالنضال ضد الطبقات الرجعية فى إسرائيل أمر مشروع، أما الحرب ضد الأمة اليهودية ككل فهو شوفينية قومية (Syrian Communist Party1972, passim) –

وفى العـراق ، انقسم الحـزب إلى حـزبين عـقب هزيمـة ١٩٦٧ ، وكـانت التـوترات قـد تراكمت داخل الحزب بسبب معارضة قيادته الرخوة لنظام عارف وموقفها المائع من حقوق الأكراد. وكان الحزب الجديد، الذى أطلق على نفسه الحزب الشيوعى العراقى ـ اللجنة المركزية، يؤيد حق الأكراد فى الاستقلال، ويدعو إلى موقف نضـالى ثورى فى مواجهة الحكومة والطبقة البرجوازية الحاكمة، واتهم الشيوعيين الذين شاركوا فى وزارة البعث فى ١٩٧٢ بالخيانة، وكذلك اشتراك الحزب الشيوعى فى الجبهة التى أقامها البعث فى يوليو ١٩٧٣، ويعد هذا التنظيم مثالا لمجموعة من الجماعات الشيوعية ذات الميول الماوية التى ظهرت فى الستينات. ومعارضته التى لا تلين للبعث العراقى كان لها مبررها بعد انهيار التحالف البعثى ـ الشيوعى فى ١٩٧٩، وعودة الحزب الشيوعى إلى العمل السرى .

وكما نرى، فإن تاريخ الحركة الشيوعية فى الشرق الأوسط الحديث تاريخ معقد. فبسبب ما تعرضت له من تقلبات دولية وإجراءات قمعية على يد النظم المعادية، اختلف، إلى حد كبير، حجم حضورها ومقدار ما تمتعت به من استقرار. على أن تأثيرها على التطور السياسى للشرق الأوسط العربى كان كبيرًا، سواء على مستوى النشاط الحزبى أو الصقل العقائدى، ولا يزال حتى يومنا هذا رافدًا متميزًا فى الفكر العقائدى العربى .

عقيدة الأحزاب الشيوعية: ماركسية على مقاس العالم العربى :

لم يكن فكر الأحزاب الشيوعية العربية فكرا أصيلاً. فهو مستمد، بصورة مشوهة فى غالب الأحيان، من أفكار ماركس ولنين وستالين، كما شرحه وفصله الكومنترن وغيره من المؤسسات السوفيتية. لكن بمرور الوقت، وخاصة بعد حل الكومنترن، عمل قادة الشيوعيين العرب على استلهام التحليل الماركسى للتوصل إلى رؤاهم الخاصة لأوضاع بلادهم كل على حدة والعالم العربى ككل. فقد قدم كل حزب تحليلا يختلف عن غيره قليلاً، لكنها اتفقت جميعًا على التأكيد على الوعى الطبقى، وآليات الاستعمار، وضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية والتقدم. ولا يدخل فى مهام هذا الكتاب مراجعة الفكر الماركسى اللنينى ، لكن من المناسب استعراض مواقف الشيوعيين العرب من بعض المسائل الأساسية التى واجهت المجتمع العربى فى زمنهم.

ولعل أهم إسهام للماركسية فى العالم العربى هو استبدالها الإقرار بالفقر بتفسير جديد لأسبابه والتعهد القاطع بالحد منه، عن طريق التحريض السياسى والتقدم الاقتصادى. وهكذا، طرحت مسائل مهمة فى واحد من أهم مجالات العمل السياسى، وهو مجال لم تطرقه أى من حركات القوميين أو الإسلاميين قبل البعث. وكانت الإصلاحات التى دعا إليها الشيوعيون ذات أهمية كبيرة. وتأتى على رأسها تصعيد النضال ضد الاستعمار وحلفائه المحليين من الإقطاعيين والرجعيين فى سبيل الاستقلال الوطنى السياسى والاقتصادى الحقيقى. وقد رافق هذا المطلب الدعوة إلى تمتين الروابط ببلدان الكتلة الاشتراكية والسعى إلى التحالف معها. وعلى ساحة السياسة الداخلية، واصلت هذه الأحزاب التحريض والدعوة إلى التحرر السياسى واحترام القواعد الديموقراطية الدستورية. وكان هذا الموقف مهما فى المساعدة على توقى القيود وأحكام الإعدام الصادرة عن الأنظمة الحاكمة. لكن الأكثر أهمية هو أن الشيوعيين أكدوا على الحاجة إلى تنفيذ قائمة طويلة من الإصلاحات الاقتصادية - الاجتماعية. وقد أورد بكداش هذه الإصلاحات، خلال مؤتمر الحزب الشيوعى لسوريا ولبنان عام ١٩٤٣ - ١٩٤٤، على النحو التالى :

"الاهتمام بالزراعة، وتشجيع التجارة والصناعة الوطنية، وحماية صغار المنتجين، وتحرير الفلاح من الجهل والتخلف والمرض، والتوزيع العادل لأعباء الضرائب، وضمان دخول للجماهير تفى بنفقات المعيشة، والاهتمام بالمثقفين والفنانين، ووضع قوانين عمل عادلة، والاهتمام بالشباب، والتعليم الوطنى للأطفال، وحماية الأسرة ضد البؤس والجهل، والارتقاء بشأن المرأة، والاهتمام بصحة الأم والطفل، ونشر التعليم فى المدينة والقرية" (بكداش ١٩٤٤، ص ٨٦).

وتحت شعار أمة حرة وشعب سعيد، حدد الحزب الشيوعى العراقى بقيادة فهد مطالبه فى الميثاق القومى، عام ١٩٤٥، على النحو التالى :

"إننا نناضل فى سبيل الاستقلال الحقيقى لبلدنا ..ومن أجل نظام حكم دستورى ديموقراطى ... وتوفير الغذاء اللازم للجماهير ... والتنمية الصناعية لاقتصاد بلدنا والاستفادة من موارده الطبيعية لصالح الشعب وتشجيع وتحديث الزراعة ... والقضاء

على الاحتكارات الأجنبية والمحلية ... وحماية الفلاح من الإقطاعي وإعادة توزيع الأرض بطريقة عادلة ... وتوحيد العمال في نقابات، وحماية المصالح الاقتصادية والاجتماعية والصحية للعامل، ووضع قوانين عادلة للعمل ... ونظام عادل للضرائب يخفف من الأعباء الملقاة على صغار المنتجين ... وإتاحة فرص التعليم دون تفرقة بين الجنسين وتشجيع الأنشطة الاجتماعية والرياضية عن طريق الأندية ... ومساواة المرأة في كل الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية ... والحقوق العادلة للأقليات، مثل الأكراد والتركمان والأرمن والزيدية ... رفع مستوى رعاية الجنود وإصلاح الجيش وجعله أكثر ديموقراطية وتقدمية ... وإقامة علاقات وثيقة مع الاتحاد السوفيتي وغيره من البلاد الديموقراطية ... والتعاون مع البلاد العربية في الأمور السياسية والثقافية والاقتصادية" (يوسف ١٩٧٦ ، ١٣٣ – ٣٧) .

وقد أبدى الشيوعيون، أكثر من غيرهم، اهتماما كبيرا بتلك الأمور العملية، مثل التقدم الاقتصادي والازدهار الاقتصادي ـ الاجتماعي. وفوق ذلك، ترجموا هذا الاهتمام إلى قائمة من المطالب المفصلة، وضغطوا كحزب في سبيل تحقيقها. وهذا الجزء من رسالتهم كان جذابًا دون شك بالنسبة للطبقات الدنيا والشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى؛ ومن هنا، كان على البعث وناصر تبنى معظم هذه المطالب في سعيهم لاكتساب رضاء الطبقات الدنيا. وبعد تجريدها من طابعها الفلسفي الماركسي وإعادة تعميدها بشعارات القومية، وجدت هذه المطالب مكانا مؤقتا لها بين القوميين التقدميين.

ومن الملاحظ أن الدعوة إلى بناء الاشتراكية غابت من برنامج الإصلاح الشيوعي. فعلى عكس القوميين العرب الثوريين، تحاشى الشيوعيون استخدام تعبير الاشتراكية لوصف برنامجهم الاجتماعي الاقتصادي . ويعود ذلك، في جانب منه، إلى أن العالم العربي لم يكن مؤهلاً اجتماعيًا واقتصاديًا، من المنظور الماركسي القويم، للاشتراكية الحقة، ولأن الكلمة، من ناحية أخرى، كان لها، قبل ناصر، مدلول سلبي بغيض روجت له الفئات المدنية والدينية الحاكمة المعادية للماركسية. ويفسر بكداش غياب الدعوة إلى بناء الاشتراكية على النحو التالي :

"من يقرأ ميثاقنا القومي سيجده خاليا من أي إشارة إلى الاشتراكية ... لكن هذا لا يمثل بحال تراجعا عقائديًا ... فبلد يعاني من الاستعمار والتخلف الزراعي

والصناعي لا يمكن أن يتوجه مباشرة لإقامة نظام اشتراكي، فكل ما يستطيعه هو تحقيق التحرر الوطني والتخلص من مخلفات العصور الوسطى في حياته الاقتصادية والفكرية ... نعم، نحن حزب ثوري ... لكن الثورة التي نتطلع إليها اليوم ليست ثورة اشتراكية بل ثورة وطنية ديموقراطية. (بكداش ١٩٤٤، ص ٨٨ - ٩٠) .

كما أسهم الحزب الشيوعي السوري، بالطبع، في نشر أفكار الماركسية بين الإنتلجنسيا السياسية والترويج لنظريات الصراع الطبقي الداخلي والهيمنة الاستعمارية الدولية. وقد تبنى حزب البعث والناصريين هذه المفاهيم، وشكلت جانبا كبيرا من المحتوى الاجتماعي ـ الاقتصادي للعقيدة القومية العربية. وقد اتخذ موقف الأحزاب الشيوعية من الطبقة الحاكمة الوطنية، سواء كانت من كبار ملاك الأراضي أو البرجوازية الكمبرادورية، مثل تلك القائمة في مصر وسوريا والعراق خلال الثلاثينات والأربعينات، أو البرجوازية الصغيرة فيما تلا ذلك من أعوام، أشكالاً متعددة. وهو يعكس، في جانب منه، تغير توجهات موسكو فيما يتصل برغبتها في التحالف مع البرجوازية الوطنية أو معارضتها.

وكانت المبررات النظرية للتحالف مع البرجوازية الصغيرة أو الوطنية قد قدمها لنين، حين أكد على أن هذه الطبقة تمثل معارضة رائدة للاستعمار الأجنبي والإقطاع المحلي في آسيا وأفريقيا، وهي تعد، والحال كذلك، قوة تقدمية يمكنها القضاء على قيود كل من الاستعمار الأجنبي والإقطاع المحلي لتضع البلدان الأدنى تطورا على الطريق السريع نحو التقدم الاقتصادي، والوصول إلى الذروة التي يصبح عندها ممكنا إنجاز الثورة البروليتارية وتحقيق الاشتراكية. وهو يعتقد، فوق هذا، بأن هذه البرجوازيات الوطنية، في تصديها للاستعمار، تطلق كذلك القوى التي من شأنها مواجهة الوجه البشع للاستعمار وتقود البلاد على طريق التقدم الاقتصادي. وفي إطار هذه النظرة، فإن التحالف مع البرجوازية الوطنية مطلوب، بالرغم من الإقرار النهائي بالنضال ضد هذه البرجوازية من أجل المزيد من التنازلات لصالح الطبقات الدنيا. كان هذا هو المبدأ الذي ساد خلال السنوات من ١٩٢١ - ١٩٢٧ تقريبًا (عندما كانت موسكو مشغولة بالتحديات الداخلية الضخمة ومتفائلة بتلك الحركات الوطنية، مثل حركة سعد زغلول في مصر، ومصطفى كمال في تركيا، ورضا خان في إيران، وشيانج كاي شيك في

الصين)، ومن ١٩٣٥ - ١٩٤٧ (عندما شجعت موسكو التعاون مع الطبقات الحاكمة، حتى لو كانت قوى استعمارية لحماية العالم "الديموقراطى" فى مواجهة فاشية ألمانيا وإيطاليا) ثم مرة أخرى بعد ١٩٥٤ (عندما كرس خروشوف الاتحاد السوفيتى للتعاون مع الحركات الوطنية التى استولت على السلطة فى العالم ما بعد الاستعمارى، أو فى سبيلها للاستيلاء عليها). وكانت توجهات الاتحاد السوفيتى مؤثرة بصفة خاصة قبل حل الكومنترن فى ١٩٤٣ .

وفى الفترة من ١٩٢٧ - ١٩٣٥، انتقل الاتحاد السوفيتى إلى موقف العداء من البرجوازية الوطنية (عندما تخلص ستالين من أوهامه بعد تغير اتجاه الحركات الوطنية اليمينية والموالية للغرب فى تركيا وإيران والصين) وكذلك فى الفترة من ١٩٤٧ - ١٩٥٣ (مع السنوات الأولى من الحرب الباردة التى كان فيها ستالين، الذى تقدم به العمر، لا يزال على قناعته الراسخة فى العشرينات بأن القوى الوطنية فى العالم الثالث موالية ولاء أصيلا للغرب). وقد أصاب موقف "طبقة ضد طبقة"، الذى أوصى به السوفيت الأحزاب الشيوعية العربية فى تلك الفترة" هذه الحركات بضرر بالغ من قبل الرأى العام، حيث اتهمت بالتبعية لقوة أجنبية بسبب معارضتها للقضية الوطنية الشعبية. على أن هذه الفترات الصعبة كانت سببا فى تقوية التنظيمات وساعدت على تنقيتها من كثير من العناصر التى كانت، فى واقع الأمر، أكثر ولاء للقضية الوطنية منها للشيوعية. لكن مواقف الحزب الشيوعى تجاه الطبقة الحاكمة تحورت أيضا بسبب الظروف السياسية التى اختلفت باختلاف البلاد العربية. فالتحالفات المؤقتة مع الاتجاهات السياسية السائدة، كما فى سوريا مع البعث فى منتصف الخمسينات على سبيل المثال، أدت إلى مواقف ومقولات تؤيد مثل تلك التحالفات وتبررها انطلاقا من إعادة تفسير الفلسفة الاشتراكية العلمية، بينما أدت صراعات سياسية، مثل تلك التى دارت بين الشيوعيين العراقيين وعارف والبعث فى ١٩٥٣، إلى موقف معاكس ومقولات أساسية ترفض مثل تلك التحالفات.

إن الماركسية، بالطبع، فلسفة أممية تناصب كل أشكال القومية الأوروبية العداء. فالدولة القومية الحديثة، فى الفلسفة الماركسية، تضرب بجذورها فى النمو الرأسمالى

وعلاقات الإنتاج البرجوازية والانتصار على الإقطاع. وخلال تلك المرحلة المبكرة من التطور الاقتصادى ـ الاجتماعى، فإن العقيدة القومية تلعب دورا تاريخيا تقدميا. لكن ما عدا ذلك، فإن العقيدة القومية يمكن أن تلعب دوراً رجعياً خطيراً فى تمييع الفروق الطبقية وإذكاء الروح الشوفينية والاستعمارية. ويجب، فى النهاية، حلول الأممية محل القومية، وهى مرحلة أعلى وأكثر تطابقاً مع طبقة البروليتاريا على اتساع العالم.

ولأن العالم العربى كان لا يزال فى المراحل الأولى من التطور الاقتصادى ـ الاجتماعى، فقد كان بمقدور معظم الشيوعيين العرب تبرير تأييدهم للحركات القومية، كما فعل بكداش المرة بعد الأخرى. والحقيقة أن الشيوعيين العرب حددوا مكانهم فى القلب من حركة التحرر الوطنى. لكن هذا لا يعنى تميزهم فى غالب الأحيان، من حيث الطبيعة والهوية، عن غيرهم من الاتجاهات الوطنية. وكان الخلاف الرئيسى فى هذا المجال مع القوميين العرب، الذين كثيراً ما اتخذ منهم الشيوعيون العرب موقفاً استثنائياً. فمن المنظور المادى الماركسى ، وبسبب تأكيد الفكر الشيوعى على الحقائق الاجتماعية والاقتصادية، كانت الحالة القومية العربية، التى تؤكد بقوة على وحدة اللغة والثقافة والشعور، موضع انتقاد دائم. كان الاعتراض الرئيسى منصباً على وجود اختلافات اقتصادية واجتماعية خطيرة ومتعددة بين البلاد العربية تحول دون الإقرار بوحدة الأمة العربية. فقد كان ستالين يصر على ضرورة وجود حياة اقتصادية مشتركة كشرط لقيام الأمة. كان الشيوعيون العرب على استعداد للقبول بأن التماثل اللغوى والثقافى النسبى يمكن أن يؤدى إلى قيام أمة عربية، لكنهم اعترضوا على القول بأن هذه الأمة قائمة بالفعل. فبكداش يقبل، على سبيل المثال، بوجود أسس حقيقية للوحدة العربية. يقول بكداش : ***"العرب ينتمون إلى جنس مشترك، ويتحدثون لغة مشتركة ولهم ثقافة مشتركة. لكن منذ سقوط الدولة العربية الكبرى التى كانت عاصمتها دمشق فى البداية ثم انتقلت إلى بغداد، عاش العرب على مدى قرون فى بلاد مختلفة وفى ظل ظروف متباينة"*** **(World Marxist Review, 2, no. 11November 1959,31)** . على أن الشيوعيين كانوا يلتقون من حين لآخر مع الموقف القومى العربى، خاصة فى فترات التعاون الوثيق مع ناصر والبعث فيما بين ١٩٥٥ – ١٩٥٨ .

كذلك كان للشيوعيين العرب تحفظات أخرى على القومية العربية. ففى تجلياتها الأولى، كما بدا فى الثورة العربية عام ١٩١٦، كانت ذات رطانة دينية قوية، تتزعمها

شخصية لا شك فى نزوعها الدينى هو شريف مكة. وفى فترة ما بين الحربين كان الدين هو الشعار المفضل لدى البرجوازية الكبيرة. وفى أواخر الثلاثينات، بدأت تحاكى شمولية وتعصب القوى الفاشية الأوروبية. وإلى جانب تشجيع دعاية المحور للقومية العربية، تمتعت الحركة أيضا بعطف الاستعمار البريطانى. ولم يعترف بالطابع الاجتماعى التقدمى للحركة القومية إلا فى نهاية العقد مع صعود البعث وناصر والصدام مع الغرب الرأسمالى .

على أن الشيوعيين العرب لم يكن لهم أبدا موقفًا واضحًا من الوحدة العربية. فهم يقرون، بشكل عام، بأن العمل فى سبيل إقامة علاقات وثيقة وتحقيق التعاون بين الدول العربية عمل طيب، ولم يقللوا من إمكانية قيام شكل من أشكال الوحدة بين الأقاليم العربية فى نهاية المطاف. لكنهم، فيما يتصل بالمستقبل القريب، حذروا من مخاطر الوحدة الكاملة ودعوا، بدلا من ذلك، إلى شكل من الوحدة أكثر حرية يمكن لكل بلد عربى الانضمام إليها طوعا، بعد أن يقطع شوطًا مناسبًا من التحرر الوطنى والنمو الاقتصادى .

وقد جرى تناول مسألة الوحدة العربية بصورة جادة للمرة الأولى فى مؤتمر لمندوبى الأحزاب العربية، عقد لهذا الغرض فى نهاية عام ١٩٣٥ (يوسف ١٩٧٦، ٣٣٧). وقد انتهى المجتمعون إلى أن شعار الوحدة غير عملى بسبب الفوارق بين البلاد العربية من حيث "درجة التطور، وأنواع النظم السياسية، والأوضاع الداخلية" (نفسه). واتفق المندوبون، بدلا من ذلك، على "اتحاد عربى"، أى فيدرالية يمكن أن تنضم إليها البلاد العربية، بحيث يتمتع كل منها بقدر كبير الاستقلال. وقد حدث تقارب كبير بين موقف كل من الشيوعيين والقوميين العرب، فيما بين ١٩٥٥ – ١٩٥٨، بتبنى الشيوعيين للمقولة القومية التقدمية التى ترى ارتباط الوحدة العربية بالثورة الاجتماعية، لأن الطبقات الحاكمة التى تبقى على العالم العربى مقسما هى أيضا الطبقات التى تفرض القهر الاجتماعى، والطبقات العاملة تريد الوحدة العربية لا لأسباب عاطفية فحسب بل لرغبتها كذلك فى أن تكون جزءا من اقتصاد قومى قوى. لكن الصدام السياسى مع ناصر والبعث أكد شكوك الشيوعيين في الوحدة العربية. وكان موقفهم النهائى ، الذى اتضح فى أواخر الستينات، هو أن أى تحرك باتجاه توحيد البلاد العربية يجب أن يسبقه "إصلاحات اقتصادية" جادة، و"التحرر الكامل من

الاستعمار"، وأن الوحدة يجب أن تقوم على أسس فيدرالية مع "ضرورة مراعاة الظروف الخاصة بكل بلد" (World Marxist Review 5, no. 5 May 1962, 42) .

وربما كان موقف الشيوعيين من الوحدة العربية أكثر مواقفهم السياسية إثارة للجدل. وقد أدى إلى انقسامات خطيرة في صفوف الحركة الشيوعية، سواء بعد معارضة الشيوعيين لقيام الجمهورية العربية المتحدة أو بعد هزيمة ١٩٦٧، عندما دعا الشيوعيون إلى الوحدة العربية كوسيلة للتصدي لإسرائيل. كما ظلت أمميتهم دائما أحد نقاط ضعفهم، حيث كانوا يتهمون من حين لآخر بانتمائهم لحركة دخيلة تابعة لحكومة أجنبية. وكان الشيوعيون يردون بأن التحالف مع الكتلة السوفيتية ضروري لمواجهة خطر وسطوة الاستعمار العالمي، ويصرون على أنهم قوة سياسية مستقلة ووطنية، برغم علاقاتهم بموسكو. وعلى حد تأكيد بكداش، فإن "الحزب الشيوعي ركيزة من ركائز الحركة الوطنية؛ فأهداف الحركة هي أهداف الحزب، وبرنامجها هو برنامج الحزب، وأحلامها هي أحلام الحزب" (بكداش ١٩٤٤، ص ٧٨).

أما بالنسبة لموقف الشيوعيين من الدين، فيستشهد بطاطو بأغنية ترددت في البصرة عام ١٩٢٩، خلال مظاهرة نظمتها مجموعة تعتنق الشيوعية تدعى اتحاد الأحرار، تتضمن هجوما على الذات الإلهية بألفاظ مجترئة .(Batatu 1978,408) وهذا الموقف الشديد الجرأة على الدين كان له مقابله في خطب ومطبوعات الشيوعيين التي كانت "تربط بين الدين والبؤس، ولا ترى في الأنبياء إلا أنانيين في زمانهم، وتعلن استياءها من مواصلة القسس والعلماء لخداع الناس" (Ibid) . وأصبح الاتحاد يعرف بالحزب المعادى للدين، وكان من الطبيعى أن يكتسب عداء الكثيرين.

وعلى ضوء هذه التجربة القصيرة، تقرر ضرورة تفادي مسألة الدين تماما. وقد جاء الربط بين الشيوعية والإلحاد من جانب رجال الدين والطبقة الحاكمة الموالية للغرب. وللتخفيف من ثقل هذه السمعة التي حلت بالأحزاب الشيوعية في العالم العربى ذى الثقافة الدينية ، اعتبر التفادى هو الحل الأمثل للمسألة. وهكذا، كانت الكتابات الشيوعية تشير فحسب إلى الطبقة والأمة، دون أى ذكر للدين. والحقيقة أن بكداش، لكونه سنيا ويراعى مشاعر الجماهير، كان يلجأ من حين لآخر إلى ذكر بعض المظاهر الشيوعية فى الإسلام، ويستشهد أحيانا بحديث نبوى أو آية من القرآن لتأكيد

الموضـوع الذى يتناوله. "إننا نسـتلهم التـراث العـربى ونضـع أفـضل حكم أسـلافنا وعاداتهم فى القلب من حركة التحرر الوطني. إننا نقتدى فى نضالنا السياسى بالآية الكريمـة : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشـورى : ٣٨) والحـديث الشـريف : "من نصـر ظالما سلط الله عليه هذا الظالم" (بكداش ١٩٤٤، ص ٧٦). لكن الشـيوعـيين، على المستوى السـياسى العملى، كانوا يسـعون، بلا شك، إلى تقـويض النفوذ السـياسى والاقـتصـادى والثـقـافى لرجـال الدين، الذين كانـوا يعـتبـرونهم ركـائز للوضـع القـائم، المتخلف، الاستغلالى، التقليدى.

وباخـتـصـار، فـإن عقـيدة الأحـزاب الشـيوعـيـة ركـزت بالأسـاس على القـضـايا الاجـتـمـاعيـة ـ الاقتـصـادية والتصـدى للاسـتـعـمـار. وكـانت مسـتـمـدة بشـكل انتقائى من الأدبيـات التـقليـدية الماركسـيـة ولعـبت دورا مـهـمـا فـى وضـع المسـائل الاجـتـمـاعـيـة ـ الاقتصادية فى مقدمة الوعى السياسى العربى .

جاذبية الشيوعية :

لكى نفـهم جـاذبيـة الشـيـوعـيـة بـالنسـبـة لقطاعـات عـريضـة من سكان المدن فى الخمسينات والسـتينات، ينبغى أن نبدأ بإلقـاء نظرة على التقسـيمات الأربعة للتوتر السيكولوجى، التى سبق وأشرنا إليها فى الفصل الأول: الحاجة للشعور بالانتماء، وإلى دليل مـعنوى، ومرشد فكرى، ثم الحـاجة إلى تصـريف السـخط المكبوت عبـر تفريغ طاقة العدوان. وهذه التقسيمات وكيف تفاعلت معها العقيدة الشيوعية وثيقة الصلة بالموضوع تماما، لأن الطبـقـتين الوسطى والدنيا اللتين قدمتـا أتبـاع الأحـزاب الشـيوعـيـة كـانتـا تعانيان بشدة منها.

وبالنسبة لأزمة الهوية، يمكن للماركسية أن تتوجه بخطابها إلى ثلاث شرائح مهمة من شـرائح المجتمـع. أولا، تقدم لأفـراد أى من الطبـقـتين الوسـطى أو الدنيـا، الواعـين سياسياً، هوية طبقية تميزهـم عن أفراد الطبقة العليا، الذين يشتركـون مـعهم فى الهوية القـومـية والدينية لكن يعـارضـونـهم سياسـيًا واقتـصـاديًا. وتقـدم، ثانـيًا، لأفراد الأقليات العرقية والدينيـة تعريفًا للتضـامن يتجاوز الفـجوة بينهم وبين الأغلبـية العـربيـة السنية. ويقـدم، ثـالثًـا، لأفراد الإنتلـجنسـيا المغـتربة هوية ودوراً بـاعتـبـارها طلـيعـة لا غنى عنهـا للثورة الطبـقية. وبرغم كل هذا، يجب ملاحظة أن الانتمـاءات الطبـقية ضـعيفة فى العالم العربى وأن أممية العقيدة الماركسية كانت دائما عائقًا فى وجه انتشـار أنماط الهوية

الماركسية القويمة القائمة على أساس طبقى ؛ ومن منظور الهوية، ظلت الماركسية الصرفة فى الخلف من القومية العربية. وفى النهاية، فإن القومية العربية الثورية استطاعت أن تحقق توازنا أكثر قبولا بين الانتماءات الطبقية الماركسية والانتماءات القومية.

وبالنسبة لأزمة التشوش المعنوى، لم تقدم الحركات الماركسية، شأن الحركات القومية، الكثير. ومن المؤكد أن كثيرا من كتابات لنين وماركس خصصت لبيان قيم وسلوكيات الكوادر الماركسية. ومن أهم هذه القيم ضرورة كبح هذه الكوادر لأنانيتهم، والتخلص من قيمهم "البرجوازية"، وأن يهبوا نفسهم بالكامل للصراع الطبقى. لكن الفلسفة الماركسية تنطلق، أولا وقبل كل شىء، من منطلق مادى تاريخى، لا مكان فيها للقواعد الأخلاقية القويمة. وإذا ما وجدت قواعد أخلاقية، فهى ترتكز إلى اعتبارات نفعية لدفع الثورة الاشتراكية، لا لإرساء معايير أخلاقية مطلقة. وفى هذا الصدد، فإن المنظرين الماركسيين ليس لديهم ما ينافسون به اهتمام الأصوليين الإسلاميين، الذين يمتلكون قائمة طويلة من الأوامر الأخلاقية التى تدعمها قرون طويلة من التقاليد.

على أنه فيما يخص أزمة التشوش الفكرى، فقد بلغت العقيدة الماركسية أقصى تأثيرها. وحسبما لاحظ مكسيم رودنسون، فالماركسية تقدم "صياغة عقائدية جذابة: مفهوم جديد للعالم؛ تفسير كونى لظاهرة الاستعمار، التى تمثل مشكلة أساسية فى هذه المناطق، ووسيلة عملية للتحديث والتنمية؛ وصفة للتنظيم والاستراتيجية والتكتيك؛ ومنظومة للأخلاق تعطى قوة معنوية للأهداف العلمانية الملحة، بل وحتى فلسفة جمالية يسترشد بها الفنان" **(Rodinson, 1981, 198)** . وكان هذا، بصفة خاصة، مصدر جاذبية للمثقفين ذوى التنشئة الغربية الذين كانوا قد دخلوا ضمن تصنيفات الفكر الأوروبى الحديث، وإن كانوا لا يزالوا يعانون الاضطراب الشديد، آنذاك، بسبب تلك الوضعية. وعلى الرغم من أن الفلسفة الماركسية قد أعانت الإنتلجنسيا على فهم الواقع، فقد كان عليها تقديم شعارات أبسط حول القمع الطبقى والاستعمار الغربى والثورة للجمهور الأعرض والأقل تعلما الذين كانت الفلسفة الماركسية، بالنسبة لهم، على قدر كبير من التعقيد. وقد بلغت الحركات الشيوعية، في هذا المجال، ذروة تأثيرها لأن مجمل توجه الفلسفة الماركسية كان يهدف إلى التوصل إلى فهم للواقع يمكن من خلاله

إحداث تغيير تقدمى بطريقة أكثر فاعلية. ولا يضارعهم فى هذا السعى لا القوميين ولا الإسلاميين. ومع ذلك، استعار القوميون العرب الثوريون، مرة أخرى، التفسير القيم للواقع، الذى توصل إليه الماركسيون، ليصبح جزءا من منظومة أفكارهم.

وفيما يتصل بتفريغ طاقة العدوان، وهو من الأزمات الأساسية فى المجتمعات المقهورة، كانت فاعلية الماركسيين كبيرة كذلك. فقد قسموا العالم إلى قسمين واضحين للخير والشر: رأسماليون وعمال؛ قاهرون ومقهورون؛ مستعمرون وشيوعيون. وهكذا، كان بمقدورهم تقديم أهدافًا واضحة للعدوان، سواء داخل المجتمع أو على الساحة الدولية. وفوق هذا، وفى إطار المنطق المادى التاريخى، فإن العداء المطلق لهذه الأهداف كان مقبولاً تمامًا ولا يتطلب كبحه أى اعتبارات أخلاقية أو حتى سياسية. فالصراع بين الطبقات ضرورى تاريخيًا، وفوق ذلك فإن الغاية تبرر الوسيلة. وقد فهم لنين جيداً أهمية طاقة العدوان لنجاح الحركات الشيوعية. وسرعان ما تبنى القوميون العرب، الذين بدءوا بالتعصب القومى كمصدر وحيد للعدوان، النظريات الماركسية لإضفاء المزيد من الثقل والمصداقية الفكرية على عدائهم. حتى البعض من النشطاء الإسلاميين لم يستطيعوا تجاهل المخزون العدوانى الكامن في النظريات الماركسية المتعلقة بالقهر الطبقي والثورة والاستعمار الغربى . والحقيقة أن مثل هذه الطريقة في التفكير قد أدت فى النهاية إلى ظهور جناح يسارى متميز بين الحركات الإسلامية الأصولية خلال عقدى السبعينات والثمانينات .

وتتمتع العقيدة الماركسية بالكثير الذي يمكن أن تقدمه فيما يتعلق بمناطق الهوية والاضطراب الأخلاقي وفقدان الاتجاه الفكرى وتصريف طاقة العدوان. وبهذا المعنى يمكننا أن نرى كيف استطاعت الماركسية أن تصبح جزءا من عصر للأيديولوجيا فى الشرق الأوسط، عبرها استطاع أفراد كثيرون من مختلف الطبقات، ومختلف الجماعات، والخلفيات، التوصل إلى وسائل جديدة لفهم أنفسهم والعالم المحيط بهم. وكان بمقدورها دخول المنافسة مع الأيديولوجيتين القومية والإسلامية، إذ أنه فى الوقت الذى تقدم فيه هاتين الأيديولوجيتين شعارات حول التضامن القومى والإسلامى ممكنة التحقيق، كانت الماركسية سباقة فى تقديم رؤية حديثة وعقلانية للعالم والحث على تبنى شعارات ذات تأثير سياسى مدو، ضد القهر الطبقى والاستعمار الغربى .

الآليات الاجتماعية للحركة الشيوعية

من حيث المنظور الطبقى، تشترك الأحزاب الشيوعية من بين أحزاب الشرق الأوسط العربى، إلى حد كبير، مع الأحزاب القومية العربية الثورية فى نفس المنشأ: البرجوازية الصغيرة على وجه التحديد أو، بشكل أكثر تحديدا، الطبقة الوسطى الجديدة. ففقراء المدينة والفلاحون لم يكن لهم تمثيلهم المقبول (Batatu,1978, 644). وقد قدمت الماركسية للطبقة الوسطى الجديدة، كطبقة، شعورا بالانتماء والقيمة. فقد بينت الدور المهم والتقدمى لهذه الطبقة فى فهم التاريخ السياسى والاقتصادى، وقدمت هوية مناقضة لهوية الطبقة العليا الحاكمة. هذا بالإضافة إلى أن الماركسية قدمت، بظهور هذه الطبقة الوسطى، شعورا بشرعية وحتمية الإطاحة بالطبقة العليا الحاكمة. فهى التى عبرت عن النقلة الطبقية المركزية فى الشرق الأوسط العربى خلال القرن العشرين، وأعطته معنى. وأخيرا، فهى تعبر عن كفاح هذه الطبقة الجديدة ضد النفوذ الغربى، الذى تواصل حتى بعد حصولها على السلطة السياسية.

إن الفوران عادة ما يكون شديدا للغاية فى أوقات الحركة الطبقية، والعالم العربى ليس استثناء على هذه القاعدة. وعلى الرغم من أنها بدأت فى أوائل العشرينات، فإن العقيدة الماركسية لم تحظى بجمهور عريض إلا فى الأربعينات والخمسينات، بعد أن استولت الطبقة الوسطى الجديدة على السلطة وثبتت قوتها فى مصر وسوريا والعراق وغيرها من أجزاء العالم العربى. فالعقيدة الماركسية تضفى الشرعية على الثورة، وتوضح السبيل إلى الاستيلاء الناجح على السلطة، وتساعد فى توضيح ما يجب عمله بعد الاستيلاء عليها. وهى بهذا المعنى، لديها الكثير الذى تقدمه لطبقة صاعدة. والحقيقة أن الماركسية كانت، مع القومية العربية الثورية، أحد سلاحين عقائديين استخدما فى القضاء على شرعية ومصداقية أنظمة ما بعد الحرب المحافظة والإطاحة بها. وعلى الرغم من تحالف الماركسيين والقوميين العرب الثوريين أثناء التمرد على النظام القديم، فقد أثبت القوميون العرب، بعد القضاء على النظام القديم، أنهم أكثر نجاحا فى نشر عقيدتهم والتفوق على الماركسية، كعقيدة رئيسية للطبقة الوسطى الجديدة الفتية .

وفى الأربعينات والخمسينات، تمتع أفراد من جماعات الأقلية، التى استبعدت فيما سبق، والطبقات الاقتصادية الجديدة بالقوة السياسية. فاللمرة الأولى يجد أفراد

من العلويين والدروز والمسيحيين والأكراد والكلدانيين، وغيرهم من أبناء الأقليات، أنفسهم على رأس حركات سياسية جماهيرية ذات عضوية سنية عربية عريضة، وبعد ذلك فى أعلى مناصب الدولة. وهذا الغزو من جانب الأقليات للساحة السياسية كان بحاجة لأيديولوجيا تضفى عليه الشرعية، كما كان الحال مع هجوم الطبقة الوسطى الجديدة على معاقل الطبقة العليا الحاكمة. وكانت الماركسية ذات أثر كبير فى تقديم مثل تلك الشرعية وتشجيع أفراد الأقليات، حيث تقوم دعوتها على مبادئ للوضع الاقتصادى يقبلها أفراد جميع الطوائف. فالماركسية كانت أكثر شمولا من القومية العربية، ليس فقط لأنها تضم غير العرب بينما لم تستطع القومية العربية فعل ذلك، بل لعدم تأكيدها كذلك على الموروث الثقافى مثلما فعل القوميون العرب. وهو أمر كان من المحتم أن يقود القوميين إلى الإقرار بدور رئيسى للمسلمين السنة فى التاريخ العربى. والحقيقة أن الحركة الشيوعية كانت موضع تفضيل كبير من جانب الأقليات. وفى العشرينات، كانت الحركة تحت قيادة اليهود واليونانيين والأرمن والأكراد والمسيحيين العرب؛ وعلى الرغم من أن المسلمين السنة قدر لهم أن يلعبوا دورا أكثر أهمية، فى الأربعينات والخمسينات، فقد تواصل التمثيل الكثيف للأكراد والمسيحيين والأرمن والشيعة وغيرها من الأقليات غير العربية. فلا غرو إذن، من هذا المنظور، أن تتزامن ذروة الشيوعية ليس فقط مع حيازة طبقة وسطى جديدة للقوة السياسية وإنما أيضًا مع تزايد ثقل أفراد الأقليات التى كانت مستبعدة من قبل.

ويمكننا كذلك تحليل صعود الحركة الشيوعية من منظور التعارض بين الأجيال. وبتعبير آخر، وكما سبق أن ناقشنا فى الفصل الأول، فإن الموجات الأيديولوجية يمكن تناولها ليس من منظور الصراع الطبقى وحده، أو التنافس العرقى أو الطائفى، بل وأيضًا من منظور التعارض بين الأجيال. وهذا يناسب، بشكل خاص، مجتمعات تعانى من النمو المطرد فى السكان دون نمو اقتصادى وسياسى يتوافق مع متطلبات الجيل الصاعد. ففي مجتمعات كهذه، يتجمع السخط في أوساط الجيل الصاعد، حيث تتبدد جهوده في سبيل بحثه عن مكان داخل النظام السياسى والاقتصادى بفعل التزاحم الشديد. وهذه الجماعة الجيلية، شأن الجماعة الاقتصادية أو العرقية، تحتاج إلى غطاء أيديولوجى، أو سلاح، لتشق طريقها إلى الساحة السياسية. وبينما تكون الجماعات الاقتصادية والعرقية ملزمة بأيديولوجيات تتفق مع مصالحها وترفض تلك المتعارضة

معها، فإن الجماعات الجيلية، التى لا مصالح سياسية لها إلا تقوية وضعها سياسيًا، يمكنها تبنى أى عقيدة مادامت متعارضة مع عقيدة الجيل الذى يكبرها. وهكذا، احتشد شباب الأربعينات والخمسينات الساخط، وراء الحركة الشيوعية بمثل ما احتشد وراء الحركة القومية العربية، و، فى حالات كثيرة، وراء الحركة الإسلامية الأصولية - أى شيء ما عدا القومية المحافظة والموالية للغرب التى كانت تتبناها الأجيال الأكبر.

وتفسر الآليات الاجتماعية - الاقتصادية لانتشار العقيدة الشيوعية خلال الأربعينات والخمسينات، من منظور الجماعات الطبقية والعرقية والطائفية والتعارض بين الأجيال، التدهور الذى لحق بالحركات الشيوعية بعد عقد الخمسينات. وبالطبع، كان السبب الرئيسى وراء انهيار الأحزاب الشيوعية نابعا من هزيمتها السياسية على يد القوميين العرب بقيادة ناصر فى مصر والبعث فى سوريا والعراق، عندما بدأ الاتحاد السوفيتى يقدر حلفاءه السياسيين فى المنطقة أكثر من الأحزاب الشقيقة التى تشاركه العقيدة. على أن هناك عوامل سيكولوجية أخرى تعين على فهم اندحار الشيوعية العربية.

فمن منظور الطبقة، نجحت الطبقة الوسطى المدينية الجديدة، التى استخدمت الشيوعية وكذلك القومية العربية الثورية، فى الوصول إلى الحكم فى الخمسينات. فأبعدت الطبقة الحاكمة القديمة عن الحكم وحل محلها نظم سياسية، قامت لتؤكد قبضة هذه الطبقة على السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية. وكانت هناك، بلا شك، حاجة ملحة لعقيدة ثورية. فقد حدثت بالفعل ما أطلق عليه ثورة، وأصبحت الطبقة الوسطى المدينية الجديدة هى التى تدير الاقتصاد والسياسة.

وينطبق الشيء نفسه من منظور الأقليات. فبمجرد وصولها إلى السلطة، كان بمقدور هذه الأقليات تقليل الاعتماد على العقائد الثورية والاعتماد بدلا من ذلك على المنافذ الطبيعية للسلطة التى أتاحتها المؤسسات السياسية والاقتصادية فى الحفاظ على مواقعها وتدعيمها. لكن، وعلى عكس الانتماءات الاقتصادية الطبقية، لم يكن من الممكن تغيير أو نسيان الانتماءات العرقية أو الطائفية. فالمسيحيون ظلوا مسيحيين والعلويون يظلوا علويين، برغم نجاحهم في تغيير وضعهم الاقتصادى أو وصولهم إلى مواقع السلطة. وفى منطقة لا تزال السيادة فيها للسنة، تظل هذه الانتماءات مصدرا

للمشكلات. ومن هنا، فقد تواصل انضمام الأقلية للماركسية حتى بعد الانهيار العام الذي شهده عقد الستينات. فالحركات الماركسية الجديدة التي ظهرت في أواخر الستينات وأوائل السبعينات اجتذبت أعدادًا من جماعات الأقلية تذكر، إلى حد ما، بكثافة تمثيلها خلال العهود الأولى لظهور الحركة الشيوعية فى الشرق الأوسط.

وكان الارتداد الجيلي عن الماركسية (وكذلك عن القومية العربية الثورية) واضحا تماما، تبدى في النمو السريع للحركات الإسلامية الأصولية بين شباب أوائل السبعينات. فبينما كانت الشيوعية والقومية العلمانيتين إطار الاحتجاج للشباب الساخط، في الخمسينات والستينات، اتجهت جماعة جيلية جديدة إلى التعبير عن سخطها من خلال أيديولوجيا معادية تماما لعقيدة الجيل السابق، الذى كان قد استقر في مواقع السلطة. ففي بيئة اجتماعية مزدحمة يسودها السخط، تسفر عقيدة الجيل السابق عن نمو عقيدة معادية في الجيل اللاحق. وكان هذا هو الحال مع الشيوعية والقومية العربية الثورية، اللتان تراجع نفوذهما مع ظهور جيل يبحث عن وسائل متباينة تماما للتعبير عن سخطه وعدائه تجاه الجيل السابق.

ميراث الحركات الشيوعية

يعتبر نقد الشيوعيين للاقتصاد الرأسمالي الحر وتأكيدهم على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، إسهامهم الأهم على الإطلاق فى مجال الأيديولوجيا والثقافة السياسية. فقد قدموا جانبا مهما من الغطاء الأيديولوجى لتكبيل طبقة كبار الرأسماليين وملاك الأراضى، واستيلاء الدولة على معظم الموارد الاقتصادية، وإعادة توزيع الثروة والأرض على الطبقتين الوسطى والدنيا. والحقيقة أن جانبًا كبيرًا من العقيدة الشيوعية كان بمثابة الدعامة للاشتراكية العربية التى تبناها ناصر والبعث. فقد جعل الشيوعيون من الفقر مسألة سياسية على قدر كبير من الأهمية وأعطوا لمسائل توزيع الثروة والتنمية الاقتصادية اهتماما سياسيًا كبيرًا. وتبنوا موضوعات اجتماعية واقتصادية كانت غائبة قبل ذلك عن جدول أعمال السياسة العربية.

كما طرح الشيوعيون أفكار المصالح الطبقية والصراع الطبقى التى كانت غائبة عن الوعى السياسى العربى، والتى صارت بعد ذلك قاسمًا مشتركًا. وكما ساعد هذا فى توضيح بعض القضايا الاقتصادية والسياسية الواقعية، قدم كذلك عذرا يمكن

للأنظمة الجديدة، تبرر به مصادرة أملاك خصومها ومتحديها، ومصادرة حرياتهم، انطلاقا من مشروعية الصراع الطبقى. والحقيقة أن فكرة شرعية الصراع الطبقى كان لها أثرها الخطير على مجتمعات متنافرة مثل مجتمعات الهلال الخصيب، حيث أضفت الشرعية على شكل من الصراع الداخلى فى مجتمعات تمزقها الانقسامات العرقية والدينية، إلى جانب الانقسامات الاقتصادية الطبقية. وكان هذا مخالفا للاهتمامات السياسية لنظام الحكم العثمانى. فإضفاء الشرعية على العنف وشرعية ، استخدام القوة فى السياسات الداخلية أسهم فى إشاعة عدم الاستقرار فى كثير من الأنظمة العربية وقدم الغطاء لهذه النظم الذى استطاعت، انطلاقا منه ، استخدام القوة اللازمة لسحق أعدائها وفرض شكل من الاستقرار السياسى قائم على الإرهاب، لا على التراضى والاحتكام لرأى الأغلبية.

وبالطبع، كانت فكرة الحزب الطليعى، التى كانت أيضا من مبتكراتهم، ذات أثر كبير فى تراجع أية مقولات عن الديموقراطية الليبرالية، التى لم تكن جذورها قد توطدت بعد خلال فترة ما بين الحربين. فحزب الطليعة بمفهومه اللنينى، استهوى النشطاء من السياسيين والعسكريين على حد سواء. فقد جعل لطموحاتهم أهمية فائقة وشرعية أصيلة. فهو يضفى الشرعية على الاستيلاء على السلطة بالعنف والاحتفاظ بالسلطة السياسية التى يحوزها من خلال الجمع بين القمع والدعاية، والذى يطلق عليه ميكافيللى القوة والحيلة. وفكرة الحزب الطليعى تحرف الاهتمام عن الحاجة إلى آراء ورغبات الجماهير. فحتى الطبقات المقهورة لم يكن مقدرا لها التعرف على مصالحها الحقيقية؛ فحزب الطليعة يعمل نيابة عنها ودون استشارتها. وانطلاقًا من مثل هذا الأساس الأيديولوجى، فإن أى كلام عن شرعية الرأى العام وأهمية الانتخابات فى تمثيل مصالح الشعب يصبح نوعا من الهراء.

كذلك كان الشيوعيون سباقون إلى إدخال المقولات الخاصة بالاستعمار على الثقافة السياسية العربية. ومثلما ساعدت أفكار الصراع الطبقى وحزب الطليعة فى تحديد الساحة السياسية الداخلية، أسهمت نظرية الاستعمار فى تحديد مفهوم علاقة العالم العربى بالغرب. فقد قدم الشيوعيون، بالأساس، أدوات أيديولوجية مؤثرة لتشويه سمعة السياسة والاقتصاد والثقافة الغربية. وقد قام الإسلاميون الأصوليون بتشويه مماثل لغلاة اليمين؛ وكان الشيوعيون قد استمدوا التبرير العقلانى لمثل هذا التشويه

من اليسار المتطرف. ومثل هذا التشويه أمر طبيعي ولصيق بالبلاد النامية التى تناضل ضد القوى الاستعمارية. لكن ذلك شجع، على يد الأنظمة ' ُورية العربية الجديدة، إلى فرض عزلة قاسية على المجتمعات العربية، أبعدتها عن التأثيرات الخارجية أو الغربية. وعلى الرغم من ملاءمة هذا لأنظمة ناشئة تعنى بأمنها واستقرارها الداخلى، فقد كان له أثره السيء على الحياة السياسية الداخلية، حيث استبعدت مجموعة كاملة من المسائل من أجندتها السياسية؛ فمسائل مثل الحقوق الإنسانية والسياسية، الليبرالية، والتطور الديموقراطى، أمكن قمعها باعتبارها أفكارا برجوازية غربية.

من الأفكار الشيوعية المهمة كذلك إضفاء الشرعية على التمرد والثورة على نظم الحكم القائمة. فالثقافة السنية، بصورتها التقليدية، محافظة فى جوهرها، تبغض فكرة التمرد والثورة. والاستقرار السياسى والتضامن الاجتماعى يلقى التقدير، حتى لو كان الحكم القائم ظالما. لكن جاء الشيوعيون ليقدموا تحليلاً سياسيًا الثورة فيه ضرورة وحتمية وجزء من التطور التاريخى التقدمى. وقد أسهموا فى تقديم الإطار الأيديولوجى للإطاحة بنظم الحكم فى معظم بلاد الشرق الأوسط. وهذه الشرعية التى أضفيت على الثورة لم تسهم فحسب فى الإطاحة بالنظم القائمة، بل كانت تعنى كذلك أن على النظم الجديدة أن تتحصن فى مواجهة محاولة الإطاحة بها، حيث إن مبدأ الثورة، فى حال نشره، لا يمكن التخلى عنه بسهولة. ومن هنا، فإن على النظم الجديدة أن تتصدى لعدم الاستقرار السياسى، الذى قرنته بالتأكيد المستمر على الرقابة والقمع والإرهاب لمواجهة التهديد المستمر للتمرد أو الثورة.

وأخيرا، فإن موقفهم من الأيديولوجى نفسها يستحق الإشارة. وحسبما يرى إلياس مرقص، العضو السابق بالحزب الشيوعى السورى، فإن "الشيوعية العربية تتميز، بشكل عام، بالانفصال التام بين النظرية والتطبيق، بفجوة كبيرة بين المبدأ العام والنشاط العملى المحدد. فالولاء للمبدأ يتحول إلى دوجماتية خالصة عديمة المعنى ومرونة سياسية، تنتهى إلى انتهازية بلا حدود" (Tibi 1986 b,22). ويمكننا أن نرى ذلك بوضوح فى مسيرة الحزب الشيوعى السورى نفسه، الذى تضاربت مواقفه العقائدية فى مرات كثيرة بتضارب مواقف موسكو، وتناقضت خطوطه السياسية بتغير المناخ السياسى فى أوقات أخرى. وقد أصبح هذا الموقف الزائف من الأيديولوجيا،

البعيد عن الممارسة السياسية الفعلية، الملمح الأساسى لحياة الحزب العربى العقائدى، وكان ذو أثر هدام بصفة خاصة على حزب البعث، الذى تبادل جناحاه السورى والعراقى الأطماع الإقليمية العدوانية، فى وقت كانا يرفعان فيه شعارات قومية عربية واحدة .

يضاف إلى هذا أن الشيوعيين كانوا على معرفة تامة بسطوة الأيديولوجيا ومتمكنين فى مجال الدعاية. فعلى الرغم من أنهم كانوا يعتقدون بأن لهم فهما محددا وعميقا للواقع السياسى والاجتماعى، كانوا على وعى بأن الأيديولوجيا التى يروجون لها فى كتيباتهم وخطبهم الحزبية هى مجموعة من المواقف والأفكار المعدة بدقة لجذب القطاعات الرئيسية من السكان لدعم النخبة الطليعية، التى تعى، دون سواها، حقائق الأمور. لقد أدركوا مدى قوة الدعاية واستخدموا الأيديولوجيا، عن وعى، فى توجيه الرأى العام والسيطرة عليه. فلم يكن لديهم مانع من تغيير مواقفهم المعلنة بين ليلة وضحاها إذا ما تناسب ذلك مع أغراضهم السياسية، وكانوا على استعداد لتدعيمها بمقولات مختلقة زائفة لا أساس لها من العلم. وباختصار، فقد علم الشيوعيون غيرهم من النخب العربية كيف يمكن استغلال الآراء والمواقف والعقائد لخدمة مصالح النخبة. وقد نزل هذا بمستوى الحوار السياسى من تأليف ونشر الكتيبات الملائمة والمتحضرة، فى بدايات القرن العشرين، إلى دعاية جماهيرية فجة، على يد أنظمة ما بعد الحرب العالمية الثانية. كما بين الشيوعيون كيف يمكن للسياسة والسياسيين السيطرة على الثقافة والعقول. وفى السياق، مهدوا الطريق أمام الأنظمة الجديدة فى المنطقة للاستيلاء على كل منابر الرأى والحوار واحتكار التفكير .

اليسار الجديد

تميز عقد الستينات بالاندفاع نحو اليسار داخل الحركة القومية العربية. وتكمن جذور هذا التحول باتجاه اليسار في مبادئ الاشتراكية الماركسية التي جرى تطعيم القومية العربية بها على يد البعث وناصر. فقد تحول ناصر إلى صيغته الاشتراكية الخاصة بصورة حادة في ١٩٦١ - ١٩٦٢، بإعلانه القرارات الاشتراكية وصدور الميثاق الوطني. وفي داخل حزب البعث، أصبحت الخلافات الخطيرة بين المعتدلين واليساريين واضحة في أكتوبر ١٩٦٣، أثناء المؤتمر القومي السادس الذي عقد في دمشق (Ismael, 1976,28) . فقد وجه النقد إلى عفلق والحرس القديم لإعلانهم شعارات الاشتراكية دون تحليل اجتماعي اقتصادي دقيق. وفي ١٩٦٥، استولى الجناح اليساري للبعث السوري على السلطة في سوريا وقام بإبعاد كل من عفلق والبيطار. وفي ١٩٦٦، قام أعضاء من يسار البعث السوري أيضا بتكوين تنظيمهم الخاص (الحزب العمالي العربي الثوري) تحت قيادة ياسين الحافظ (Tibi, 1981, 178). وفي داخل حركة القوميين العرب، تصدى نايف حواتمة ومحسن إبراهيم وغيرهم من قادة الحزب الشبان لقومية حبش وزملائه المحافظة. وكان من شأن الهزيمة العربية تقوية وتثوير الاندفاع باتجاه اليسار.

وقد أدى الاندفاع اليساري في فترة ما بعد ١٩٦٧ إلى طرح عدد من القضايا، منها :

١ - إن القيادة التي بلغت النضج في الثلاثينات والأربعينات، وقت أن كان الكفاح ضد سيطرة الانتداب هو الموضوع المهيمن، أصبحت تواجه تحدي جيل جديد في الخمسينات، حيث أصبحت الموضوعات المهيمنة هي الثورة والاشتراكية والانفتاح على الاتحاد السوفيتي والنضال ضد الاستعمار الرأسمالي. وكان عقد الخمسينات كذلك هو العقد الذي تمتع فيه الشيوعيون العرب في سوريا والعراق وفي كل مكان بهيمنة غير مسبوقة؛ وهكذا، تأثر القوميون العرب في أرجاء العالم العربي بأفكارهم.

٢ - طرحت اشتراكية البعث وناصر، المبتسرة، مطالب اجتماعية اقتصادية أكبر من قدرتهما على الوفاء بها؛ وعكس الاهتمام المتجدد بمبادئ الاشتراكية اهتمام قطاع كبير من أعضاء الحزب بتجاوز الفجوة الواسعة بين ما تعد الدولة بتقديمه وبين ما تستطيع تقديمه بالفعل.

٣ ـ تنامى الوعى بين القوميين العرب بالحاجة إلى إضافة جهد عقائدى لقومية عفلق والحرس القديم، الرومانسية والمبسطة ـ توجهات اقتصادية يسترشد بها الإصلاح داخل الساحة المعقدة التى تواجه النظم القومية العربية. فقد كان نثر عفلق المسجوع ملهما، لكن لم يكن لديه ما يقوله عن الإسكان أو التنمية الاقتصادية أو الإنتاجية الزراعية والإصلاح الاقتصادى، وغيرها.

يضاف إلى هذا أن هزيمة ١٩٦٧ كشفت خيلاء القومية العربية. ففى أيام معدودات، دمرت إسرائيل جيوش أقوى دولتين عربيتين وأكثرها تقدمية، واحتلت مناطق كبيرة من الجبهات المصرية والأردنية والسورية. وخيم على العالم العربى حالة مريرة من خيبة الأمل. لقد كتب الكثير عن اليأس وخيبة الأمل الناجمة عن هزيمة ١٩٦٧ ، ويكفى أن نذكر بما أحدثته من انشقاق فى الحركة القومية العربية بين الراغبين فى التشبث بالنموذج الناصرى، الداعين إلى الإصلاح وحسب، وبين أولئك الذين توصلوا إلى عدم جدوى مجمل البنية العقائدية والسياسية التى يتبناها أصحاب العقيدة القومية ، والمجموعة الأخيرة أصبحت تتبنى موقفا ماركسيا راديكاليا ثوريا، باعتباره الموقف الصحيح. وقد حلت هذه اليسارية الجديدة، التى رأت فى الاشتراكية العربية نوعا من الخداع والتضليل، محل يسارية ما بعد ١٩٦٧، التى تبناها البعث وناصر.

ومن حركة القوميين العرب خرج عدد من الأحزاب الماركسية، مثل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (القيادة العامة)، وغيرها من التنظيمات التى تجاوزت يسارية الحركات القومية، العربية والفلسطينية على حد سواء. وعلى الجانب الفكرى، ظهر عدد من المفكرين، مثل صادق العظم والياس مرقص، الذين قادوا زملاءهم باتجاه إعادة تقييم الميراث القومى العربى وحددوا مسارا للانتفاضة الثورية.

انشقاق حركة القومين العرب وظهور منظمات الجبهة الشعبية الماركسية

توازى اندفاع حركة القوميين نحو اليسار مع اندفاع مماثل من قبل الحركات البعثية والناصرية خلال الستينيات. لكن هذا الاندفاع كان يفتقد إلى التماسك التنظيمى، حيث سمحت زعامة حبش المركزية بلامركزية البرامج والسياسات فى أماكن مختلفة من العالم العربى. فقد احتفظت فروع الكويت واليمن وظفار وفلسطين باستقلالها التنظيمى، بينما اندمجت، أو ذابت، فروع العراق وسوريا ومصر ولبنان فى

المجموعات البعثية والناصرية الأكبر. وفي الوقت الذى انشغلت فيه فروع الكويت واليمن وظفار بالاهتمامات الداخلية، فقد استأثر الفرع الفلسطيني بحبش والعديد من قيادات حركة القوميين العرب. فقد قامت الحركة، فى المقام الأول، كرد فعل على ضياع فلسطين عام ١٩٤٨، واهتمامها بفلسطين كان يميزها دائما عن الحركة الناصرية والبعثية، الأقل اهتماما بالقضية الفلسطينية.

وفى منتصف الستينيات، أخذ نفوذ حركة القوميين العرب في معسكرات اللاجئين الفلسطينيين يواجه التحدى من قبل اتجاه قومى فلسطينى جديد، يلقى التشجيع بالأساس من منظمة فتح بقيادة عرفات. وكانت القضايا الفلسطينية هى الشاغل المباشر لهذا الاتجاه الجديد، وكان يدعو إلى حرب العصابات. وكان موقف حركة القوميين العرب من تحرير فلسطين يتبنى موقفا عروبيا، يهدف إلى قيام الجيوش النظامية التقليدية العربية بشن حرب على إسرائيل وإنزال الهزيمة بها. واستجابة لهذا الاتجاه الفلسطيني المتشدد الجديد، الذى كانت تتبناه فتح، أطلق حبش على الفرع الفلسطينى من حركة القوميين العرب اسم الجبهة القومية لتحرير فلسطين، والتى انخرطت فى العمل الفدائى اعتبارا من عام ١٩٦٤، عن طريق الجناح العسكرى للجبهة الذى تأسس آنذاك تحت اسم شباب الثأر (Kazziha, 1975, 84) .

كانت دعوة فتح للكفاح الشعبى المسلح بسيطة ومباشرة؛ فهى لا تنطوى على تعقيد أيديولوجى. لكن بالنسبة لقيادة حركة القوميين العرب الأكثر ثقافة، كانت هذه الدعوة الشعبية البسيطة للكفاح المسلح تبدو ساذجة، وخرقاء، تحمل النكهة الشعبوية للقومية العربية السيئة الصيت. وبالنسبة لحواتمة وحبش وغيرهما، فإن تبنى الكفاح المسلح كان يحتاج إلى تحليل "أكثر موضوعية" لحروب التحرير الناجحة التى شهدها القرن، وكان من المحتم أن تقود هذه الحاجة إلى الأدبيات الشعبية لتشى جيفارا والجنرال جياب وماو تسى تونج، والكتابات الثورية للنين وإنجلز وماركس. وهكذا، وعلى عكس الشيوعيين أو يساريى البعث أو الناصرية، توصلت حركة القوميين العرب للماركسية لا من باب الصراع الطبقى والتقدم الاقتصادى، وإنما انطلاقا من تبنى حرب التحرير والالتزام، من ثم، بأيديولوجيا من شأنها تدعيم مثل هذه الحرب. ولتمييز موقفهم عن موقف فتح، دعا حبش وجماعات الجبهة الشعبية الجديدة إلى حرب شعبية لا تقتصر على تحرير فلسطين وحدها بل وتشمل الأمة العربية كلها.

وفى ديسمبر ١٩٦٧، استنكر حبش وعدد من زملائه موقفهم السابق بالتحرير عبر حرب نظامية تشنها الجيوش العربية، وأعلنوا قيام الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين؛ وهى جبهة ناتجة عن اتحاد الجبهة القومية لتحرير فلسطين ومجموعة تطلق على نفسها أبطال العودة، وجبهة التحرير الفلسطينية بقيادة أحمد جبريل. وسرعان ما خرجت جماعة جبريل من الجبهة لتشكل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة. كما ترك نايف حواتمه، الذى التحق بالجبهة فى أوائل ١٩٦٨، حبش ليشكل جبهته، الأكثر ماركسية والتى حملت اسم الجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين. وفى عام ١٩٧٠، قامت مجموعة من الأعضاء السابقين بحركة القوميين العرب بتكوين منظمة الاشتراكيين اللبنانيين. وكانت حركة القوميين العرب القديمة قد انتهت فعليا بعد حرب ١٩٦٧ ، وسلك كل من فروعها فى أنحاء العالم العربى طريقه الخاص. وابتعدت الكتلة الأساسية من النشطين الفلسطينيين عن عقيدة حركة القوميين العرب الناصرية، وانقسمت إلى عدد من فصائل حرب العصابات الماركسية الثورية.

أيديولوجية اليسار الجديد: الثورة الاشتراكية وفضائل حرب الشعب

برنامج الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: حسب هؤلاء الماركسيون الجدد، فإن التاريخ الحديث للعالم العربى يتسم بالصراع المتعاقب لثلاث طبقات واضحة: البرجوازية الكبيرة، والبرجوازية الصغيرة، والبروليتاريا . فقد قادت البرجوازية الكبيرة، المؤلفة من كبار ملاك الأراضى والرأسماليين، النضال فى سبيل التحرر الوطنى خلال فترة ما بين الحربين، ضد الإنجليز والفرنسيين. وبالرغم من نجاحها فى بعض البلاد، فلم تحقق هذه الطبقة الأهداف المعلنة للتحرر الوطنى. فبدلا من القضاء النهائى على الاستعمار، سرعان ما أصبح واضحا أن هذه البرجوازية إنما تسعى إلى مجرد اقتسام مغانم النهب. إنها لم تكن تسعى إلى الإطاحة بالنظام الاستعمارى بل إلى أن تصبح مجرد جزء منه. وقد تجاهلت الوحدة العربية، ولم تفعل أكثر من تدعيم مكتسباتها فى إطار نظام الدولة المتهرئ المأخوذ عن الغرب.

وهكذا، سرعان ما اصطدمت قيادة البرجوازية بـ"بالتطلعات ،التقدمية بطبيعتها، للجماهير". وفى مواجهة البرجوازية، ظهرت طبقة وسطى من المثقفين والمهنيين

والضباط المستنيرين والطلاب وأصحاب المحال وغيرهم - البرجوازية الصغيرة - كانت قادرة، عند صعودها، على قيادة النضال الجماهيرى ضد الطبقة البرجوازية الكبيرة. وفى أواخر الثلاثينيات والأربعينيات، كان لهذه الطبقة الصاعدة وجودها الواضح فى العديد من الأحزاب والجماعات المدنية والعسكرية. وكانت هزيمة ١٩٤٨ بمثابة ضربة موجعة للنظم البرجوازية الكبيرة. وقد صعدت هذه الطبقة، بدعم من أفراد الطبقة الدنيا من العمال والفلاحين، إلى السلطة ودشنت عهدا سياسيا جديدا فى العالم العربى. وحسب الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، فإن هذه الأنظمة العربية الوطنية البرجوازية الصغيرة، التى يعد نظام ناصر فى مصر خير تعبير عنها، لعبت دورا تاريخيا تقدميا وحققت إنجازات لا تخطئها العين؛ فقد تخلصت من سيطرة الإنجليز والفرنسيين؛ وقوضت سلطة البرجوازية العربية؛ وأقامت علاقات متينة مع البلاد الاشتراكية التقدمية؛ وأدخلت، على عقيدة التحرر السياسى، برامج للإصلاح الاجتماعى، مثل الإصلاح الزراعى وتأميم الصناعات والتجارة الكبيرة، ومشروعات تطوير القطاع العام وغيرها (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ٦٢). وأخيرا فقد أدخل ناصر مصر فى التيار السائد للقومية العربية واضطلع بأول مشروع للوحدة العربية. لكن، وحسب الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين أيضا، فإن السياسات التقدمية لهذه الأنظمة حفزت المعسكر "الاستعمارى"، بقيادة الولايات المتحدة، على تنسيق جهوده للتصدى لها. فقد قدم الاستعماريون دعمهم لإسرائيل والأنظمة الرجعية العربية. وفى مواجهة هذه الهجمة الإمبريالية الجديدة، فإن على الأنظمة التقدمية العربية حشد أقصى حد من مواردها فى المجالات الأيديولوجية والسياسية والعسكرية والاقتصادية. لكن ينشأ هنا تناقض بين مصالح الطبقية للبرجوازية الصغيرة الحاكمة ومصالح الجماهير. فبعد أن صارت طبقة حاكمة، حققت البرجوازية الصغيرة فوائد كبيرة من الوضع القائم. فليس هناك ما يشوش على مصالحها الصناعية أو الزراعية أو التجارية، على عكس الحال بالنسبة للبرجوازية الكبيرة؛ ومصالحها مع الدولة، خاصة فى الجيش والجهاز الإدارى، تتطور بصورة كبيرة. وعلى الرغم من أنها لا تزال على عدائها للإمبريالية، فإن اندفاعها الثورى يتراجع. إنها تسعى إلى تحقيق استمرارية الوضع القائم، وترى فى مشاركة الطبقات الدنيا من العمال والفلاحين وتنامى قوتها تهديدا لوضعها ومكانتها فى المجتمع. وهى تعارض استراتيجية حرب التحرير الشعبية فى النضال

ضد إسرائيل، لأن هذا يعنى تعبئة الطبقات الدنيا وتسليحها. فالحرب ضد إسرائيل مسموح بها للجيوش النظامية التقليدية تحت إشراف النظم البرجوازية الصغيرة.

لكن مثلما كانت هزيمة ١٩٤٨ ضربة للبرجوازية الكبيرة، كانت هزيمة ١٩٦٧ ضربة للبرجوازية الصغيرة (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ٦٥). فقد أثبتت أن البرجوازية الصغيرة استنفدت دورها فى تطور العالم العربى، وهى بتمسكها بالصيغ القديمة للقومية العربية والنضال بصيغ الحرب التقليدية، فإن لصراع جديد أن يعلن عن نفسه - الصراع بين البرجوازية الصغيرة والطبقة الأدنى والأكبر من العمال والفلاحين .

هذه المجموعات الماركسية الجديدة، المكونة بالأساس من الفلسطينيين، كان لها فهمها الخاص لدور البرجوازية الصغيرة الفلسطينية. فبسبب حرمانها من أى شكل من أشكال الدولة، فإن البرجوازية الصغيرة الفلسطينية، الممثلة فى تنظيمات مثل فتح، قادرة على اتخاذ موقف أكثر تقدمية من البرجوازيات الصغيرة العربية الأخرى (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ٤٠). فالنضال من أجل هزيمة إسرائيل وتحرير فلسطين، كان اهتماما مباشرا وملحا للطبقات الفلسطينية كافة. على أن الصراع بين البرجوازية الصغيرة وطبقتى العمال والفلاحين، الذى شهده العالم العربى، كان له أن يظهر، وإن بدرجة أقل حدة، فى المجتمع الفلسطينى. وبسبب حرمان البرجوازية الكبيرة من الحكم، فقد كان على البرجوازية الصغيرة الفلسطينية قيادة الثورة الفلسطينية، لكنها، شأن كل البرجوازيات الصغيرة، لا يمكن أن تشكل الركيزة الأساسية فى أى ثورة جذرية لأن قيادتها مترددة ومضطربة ومتأرجحة، بسبب المصالح التى تسعى إلى الحفاظ عليها فى أى ثورة محتملة (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ٣٦). وكما أكدت الثورات، من الصين إلى كوبا، فإن طبقتى العمال والفلاحين وحدها القادرة على تقديم قيادة تلك الثورة .

ويشمل الصراع السياسى بين البرجوازية الصغيرة وطبقتى العمال والفلاحين مسألة الصراع على قيادة الثورة. على أن البرجوازية الصغيرة لا تزال قوية للغاية، ومن هنا فإن الأحزاب المعبرة عن العمال والفلاحين، مثل الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وغيرهما، لا تستطيع التصدى لقيادتها

بصورة مباشرة. وعليه، ينبغي إقامة تحالف تتقاسم فيه البرجوازية الصغيرة والعمال والفلاحين القيادة لحين تستكمل الطبقتين الأخيرتين قوتهما وتنظيمهما. ولكل من التنظيمين (فتح، بتمثيلها للبرجوازية الصغيرة، والجبهة الشعبية التي تمثل العمال والفلاحين) دوره الذي عليه القيام به. وبرنامج هذا التحالف، القائم في إطار جبهة وطنية، يجب أن يكون مباشرا تماما: الشروع في حرب عصابات، تتحول إلى حرب تحرير شعبية (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ٢٧).

وفي العالم العربي، كانت مواقف أحزاب البرجوازية الصغيرة والعمال والفلاحين الفلسطينية شديدة التباين. فبينما أقرت فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية بشرعية الوضع العربي القائم وتبنت موقف عدم التدخل في الأوضاع الداخلية للبلاد الأخرى، فإن تنظيمات مثل الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين لم تقر بمثل تلك الحدود واعتبرت الثورة الفلسطينية جزءا من ثورة عربية أشمل. وحسبما يرون، فإن التصدي لتحالف الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية، الموجه ضد تقدم وتحرر العالم العربي، هدف أولي (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ٥٣) ؛ ووحدة القوى التقدمية في العالم العربي، الفلسطينية وغير الفلسطينية، هو السبيل الوحيد لتحقيق القوة اللازمة للتصدي (نفس المصدر، ص ٧٦ ، ٥٦).

على أنه ، بالنسبة للحظة الراهنة، ينبغي تطبيق مثال التحالف التقدمي القائم داخل الحركة الفلسطينية بين البرجوازية الصغيرة والأحزاب الثورية الحقيقية، في كل البلدان العربية الأخرى. وعلى أحزاب العمال والفلاحين إقامة تحالفات مع البرجوازية الصغيرة، القوية حاليا والمحدودة التقدمية، لحين حيازتها لقوة وتنظيم يسمحان لها بالعمل المنفرد. وعلى العمال والفلاحين أن يستغلوا نفوذهم المتنامي للتشجيع على تبني حرب العصابات في مواجهة إسرائيل، والانتقال إلى الحرب الشعبية، في نهاية المطاف، بدلا من الاستراتيجيات غير المجدية التي تستخدم الأسلحة التقليدية العربية الضعيفة في مواجهة القوة التقليدية الأمريكية والإسرائيلية المتفوقة تكنولوجيا. فالعرب لا يمكنهم تجاوز عقبة التفوق التقني إلا بتحويل الحرب إلى حرب تحرير طويلة الأمد، النصر فيها للعزم والتنظيم، وليس للتقنية وقوة النيران. والهدف النهائي لحرب كهذه ليس القضاء على الشعب اليهودي أو استعباده، وإنما القضاء على مؤسسات الصهيونية "الرجعية

والعنصرية" واستبدالها بـ"دولة ديموقراطية على أرض فلسطين، يعيش فيها العرب واليهود على قدم المساواة" (نفس المصدر، ص ٨٨ – ٩٠)

وخارج العالم العربى، فإن على القوى الثورية العربية السعى نحو التحالف مع البلدان الاشتراكية التى يمكن أن يسهم نفوذها العالمى فى التصدى لنفوذ الولايات المتحدة وحلفائها، الذين يقفون وراء إسرائيل والعناصر الرجعية العربية.

وبالنسبة لمظاهر التحديث الاجتماعي والاقتصادى التى أكد عليها مرارا زريق، المرشد الأول لحركة القوميين العرب، فإن موقف تنظيمات الجبهة الشعبية كان مباشرا تماما. فـ" الكفاح فى سبيل فلسطين سيكون، بالنسبة للجماهير الفلسطينية والعربية، مدخلا إلى مدنية العصر الحديث والانتقال من دولة التخلف إلى وسائل العصر الحديث. وعبر هذا النضال، سندرك الحقائق السياسية لزمننا حق الإدراك. سوف نتخلص من الأوهام ونتعلم قيمة الحقائق" (نفسه، ص٩٠) .

ومثلما فعل الشيوعيون فيما سبق، تحاشت تنظيمات الجبهة الشعبية المواجهة المباشرة مع العقيدة الإسلامية ورموزها. فقد تجنبوا، فى معظم الأحيان، مسألة الدين. وإن كان من الواضح تماما أن برنامجهم علمانى يتناقض بشدة مع مصالح الطبقة الدينية، بل وأى تفكير دينى. وكان موقفهم من الشيوعيين أكثر تناقضا (Ismael, 1976, 114, 117). فهم يقبلون بعقيدتهم إلى حد كبير، لكنهم يأخذون عليهم موقفهم من الوحدة العربية والمصالح العربية بشكل عام. فهم ينتقدون موقفهم الملتبس من الوحدة العربية ويشككون فى حقيقة دوافعهم وراء تأييدهم لانتزاع لواء الأسكندرونه من سوريا عام ١٩٣٩، وتأييدهم لقرار تقسيم فلسطين فى ١٩٤٧، وتأييد قيام دولة إسرائيل فى ١٩٤٨ ، وموقفهم المؤيد لقاسم ضد القوميين العرب فى ١٩٥٨، ومعارضتهم لقيام الجمهورية العربية المتحدة وتأييدهم لانفصال سوريا عن الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦١ ، كما ينتقدون تأييد الشيوعيين الأعمى للسوفييت وعدائهم للصينيين. وباختصار، كان التنظيمات الشيوعية، فى نظر تنظيمات الجبهة الشعبية، تنظيمات طبقية غير أصيلة، تجهل، من ثم، مصالح الجماهير وحقيقة مشاعرها. وفى هذا الصدد، فقد رأت الجماعات الماركسية الجديدة أن الشيوعيين قد أساءوا كثيرا للماركسية اللنينية والجماهير العربية، حيث أصبحت هذه الجماهير تخلط بين

الماركسية وتلك المواقف الخاطئة والمعادية للعرب التى تتخذها الأحزاب الشيوعية. وعلى تنظيمات الجبهة الشعبية الابتعاد عن الخداع وتصحيح مسار الماركسية اللنينية.

وكان للتنظيم المهلهل لأحزاب البرجوازية الصغيرة أن يستبدل ببنى قوية محكمة، مؤثرة وقادرة على شن حرب عصابات ضد إسرائيل وحشد عناصر جديدة للانخراط فى الحرب الثورية. وبالنسبة لعضوية الحزب، التى كانت لا تزال فى معظمها من عناصر البرجوازية الصغيرة، يجب أن تستبدل تدريجيا، ولكن بسرعة، بحيث تصبح الأغلبية من العمال والفلاحين، الذين سوف يقدمون للحزب قيادة شجاعة واضحة الفكر (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ١٩٧٠، ص ١٠٦) وعلى عكس الأحزاب الأخرى، فإن تنظيمات الجبهة الشعبية أحزاب مقاتلة. فعلى كل عضو أن ينخرط فى حرب التحرير بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فهو إما مقاتل أو منظم أو معلم أو داعية يساند المقاتلين أو يزيد من عددهم (نفسه، ص ١٢١).

كانت أحزاب الجبهة الشعبية، التى ظهرت فى العالم العربى بعد ١٩٦٧، تدين نظم الحكم البعثية والناصرية التى ظهرت بعد ١٩٤٨ ، وتنتقد الحركة الوطنية الفلسطينية السائدة، وتحمل على ضعف موقف العرب والفلسطينيين فيما يتصل بالقضايا الاجتماعية والطبقية، وتدعو إلى حرب ثورية شعبية على النمط الصينى والفيتنامى والكوبى والجزائرى، تقضى فى وقت واحد على الدولة الصهيونية والطبقات والنظم الرجعية العربية، التى تحرم الأمة العربية من التطور والقوة والحيوية اللازمة للتصدى لإسرائيل والإمبريالية الغربية. على أن الوعى الطبقى والسخط على النظم القومية العربية وتبنى برنامج جذرى للثورة والإصلاح لم يكن قاصرا على أحزاب الجبهة الشعبية وحدها. فقد كان يحمل نفس المبادئ عدد من المثقفين القوميين العرب السابقين، من غير الحزبيين، الذين صدمتهم هزيمة ١٩٦٧، فابتعدوا ليعيدوا تقييم محتوى قوميتهم العربية.

صادق العظم: المثقف الراديكالى. درس العظم، ابن إحدى العائلات الأريستوقراطية السورية، الفلسفة بجامعة ييل وعاد ليعمل بالتدريس بالجامعة الأمريكية ببيروت. ومثل غيره من المثقفين، تأثر بهزيمة ١٩٦٧، وكانت كتاباته، فى فترة ما بعد ١٩٦٧، حسب مالكولم كير، " الأكثر انتقادا لمثالب المجتمع والثقافة العربية

فى كافة جوانبها" فى ذلك الحين (Kerr 1971, 135) . وقد كلفته كتاباته الجريئة وظيفته بالجامعة الأمريكية ببيروت وأكسبته عداء المؤسسة الدينية بلبنان. وكثير من مواقفه لم تكن قاصرة عليه وحده، بل كان يشاركه فيها الشيوعيون العرب، ويسار البعث والمقاومة الفلسطينية، لكن الماركسية التى كانت قد اخترقت قطاعات أخرى من المجتمع لم تكن قد اخترقت بعد جماعة المثقفين ذوى الاتجاه الغربى، ببيروت، التى كانت القومية والليبرالية تشكل المبادئ المرشدة بالنسبة لهم منذ زمن زريق، أى منذ عقد الأربعينيات.

صدر كتاب "النقد الذاتى بعد الهزيمة"، والذى يتضمن الأفكار الأساسية للعظم، فى عام ١٩٦٨ . وفيه يقارن بين الهزيمة العربية فى ١٩٦٧، وهزيمة الروس على يد اليابانيين فى ١٩٠٤، وبينما استجمع الروس قواهم بعد هزيمتهم وقاموا بثورة شاملة لتغيير أسس المجتمع ذاتها تغييرا جذريا، ركز العرب، حسبما يرى العظم، على التهرب من المسئولية، وإلقائها على غيرهم أو على قوى غيبية .

ويطرح العظم مشكلات المجتمع العربى بصياغات شبيهة بتلك التى استخدمها زريق من قبله. فالعرب، بسبب ارتباطهم، أولا وقبل أى شىء، بانتماءات ضيقة، مثل العائلة أو العشيرة أو الطائفة، غير قادرين على العمل أو التنظيم القومى الفعال. والأكثر من هذا، أنهم بالرغم من انتمائهم إلى العالم الحديث، تقليديون للغاية فى كل جوانب حياتهم. فـ" الشباب الثورى العربى اليوم ثورى سياسيا، لكنه فى قرارة نفسه شديد المحافظة فيما يتصل بالقضايا الاجتماعية والدينية والثقافية والأخلاقية والاقتصادية" (العظم ١٩٦٨، ص ٧٨). وأن التغيير الذى طرأ على العقل العربى والثقافة العربية كان سطحيا إلى حد كبير. فـ" فى حياتنا مكان الثلاجة والتلفزيون وآبار النفط وطائرات الميج وأجهزة الرادار وغيرها، لكن العقلية التى تستخدم هذه المنتجات المستوردة لا تزال تقليدية - عقلية تنتمى لعصور القبلية والاقتصاديات الزراعية وترتبط بعصور أخرى؛ عصور ما قبل الثورة الصناعية والثورة العلمية ... كما أن مفهومنا للزمان والمكان والحرفية لم يتغير" (نفسه، ص ١١٢ – ١١٣). وهو يستعير التعبيرات الماركسية ليبين كيف أن التغييرات المهمة التى روجت لها الأنظمة الاشتراكية العربية، فى مصر وسوريا والعراق عل سبيل المثال، لم تؤثر بعد فى البنى الفوقية

للمجتمع العربى. فعلى الرغم من تغير ظروف الحياة المادية، لا زالت الاتجاهات الثقافية والسيكولوچية على حالها، بسبب غموض عقيدة الاشتراكية العربية والتباسها. لقد حاولت تلك العقيدة أن ترتبط بالإسلام وغيره من الاتجاهات غير العلمية، وفقدت، فى السياق، قوتها الفكرية وفشلت فى أن تكون بديلا للعقلية التقليدية (نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٨) .

وبالنسبة للمثقفين، فإن مهمة التغيير الثقافى والأيديولوچى واضحة - تعرية المنظومة الثقافية التقليدية وفضحها وإرساء منظومة ثقافية علمانية عقلانية محلها، تنسجم مع متطلبات العصر الحديث. والمهمة، من ثم، ثورية لا إصلاحية، ولا يمكن تحقيق تقدم ثقافى، فى إطارها، إلا بالإطاحة بالمنظومة الثقافية القديمة وقمعها جدليا عبر منظومة جديدة. وقد اتخذ العظم الخطوة الأولى فى هذه المعركة الفكرية بإصدار كتابه "نقد الفكر الدينى" (١٩٦٩).

وفى تناوله لهزيمة ١٩٦٧، يصر العظم على أن الاستراتيچية الوحيدة التى يمكن أن تضمن تحقيق النصر للعرب هى حرب التحرير الشعبية على الطراز الفيتنامى. فالعرب لا يمكن أن ينتصروا على إسرائيل عبر حرب تقليدية لأن الولايات المتحدة لن تسمح بهزيمة الجيش الإسرائيلى فى ميدان القتال. لكن فى حالة حرب تحرير وطنية على النمط الفيتنامى، فحتى الولايات المتحدة لا تستطيع أن تفعل شيئا. وفى هذا الصدد، فإن من المهم "أن نحول البلاد العربية المحيطة بفلسطين إلى فيتنام شمالية، أى إلى بلاد تشارك فى القتال والنضال والتنظيم والدعم والتضحية والإمداد، وغير ذلك" (العظم ١٩٦٩، ص ٩٦). فالمطلوب هو هانوى عربية. وحرب كهذه لا تهدف فحسب إلى استعادة العرب للمبادرة العسكرية وتحرير فلسطين، بل أيضا لتوفير زخم ثورى وبؤرة ثورية لإحداث التغيير الثقافى والأيديولوچى للعقل العربى.

"إن حربا شعبية (كما يبين تاريخ هذه الحروب فى القرن العشرين) من شأنها إضعاف المؤسسات والمعتقدات التقليدية والإسهام فى بناء المجتمع على أسس حديثة... ومساهمة الفرد، المباشرة وغير المباشرة، فى أعمال المقاومة والحرب الشعبية يؤدى بالضرورة إلى توسيع أفقه بحيث يعى وجود وطنه وأمته، وليس مجرد وجود عائلته وعشيرته. كما تثير فى نفسه الإحساس بدوره المهم فى المجهود الوطنى والبنى الوطنية، وتبث فى نفسه قيم الانضباط والنظام وتقدير قيمة العمل والوقت وغيرها من الاعتبارات العامة اللازمة لإقامة دولة اشتراكية حديثة" (نفسه ، ص ١٠٣ - ١٠٤).

وبشكل عام، يمكننا القول إيجازا إن موقف العظم لا يختلف كثيرا عن موقف منظمات الجبهة الشعبية. فهو يشاركهم موقفهم من النظم القومية العربية. فهذه النظم تلعب دورا تقدميا مهما، لكن طبيعتها البرجوازية الصغيرة تحول بينها وبين الذهاب إلى أبعد من هذا. وهو يلتقى مع التحليل الماركسى اللنينى للمجتمع العربى والسياسة العربية، ويقر بأن حرب التحرير الشعبية لن يقتصر دورها على تحقيق النصر على إسرائيل بل يتجاوزه إلى تربية الأمة وتحقيق انضباطها. وقد تناول العظم الاتجاهات الماركسية الجديدة داخل حركة المقاومة الفلسطينية ورحب بظهورها (دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية، بيروت، ١٩٧٠). وهو يرى أن تلك الحركات قد ظهرت كنقيض لنظم البرجوازية الصغيرة فى البلاد العربية التقدمية المزعومة؛ وحذر من هزيمة الثورة العربية فى حال تمكن هذه النظم من احتواء العناصر الثورية داخل المقاومة الفلسطينية، لأن الحرب الشعبية هى الضمان الوحيد لإنجاز الثورة الوطنية (العظم ١٩٧٠ ، ص ٢١٤) .

الآليات الاجتماعية لليسار الجديد ومواطن الجاذبية

كان اليسار الجديد حركة سياسية صغيرة نسبيا، تضم عددا من التنظيمات المحكمة التنظيم، وإن حققت الاتجاهات الفكرية التى تمثلها انتشارا أوسع. فقد اجتذبت، على المستوى الطبقى، مثقفى وطلاب الطبقة الوسطى. وكانت تهدف إلى إعادة تفسير القومية العربية (الأيديولوچيا الرئيسية لهذه الطبقة الوسطى منذ الخمسينيات) من منطلق ماركسى راديكالى. وقد اجتذبت المثقفين والطلاب لأنها تقدم تفسيرا فكريا للهزيمة والمطلوب لتجاوزها. وتعد، بشكل عام، بالتخلص من الإخفاقات التى تعرضت لها القومية العربية فى الستينيات ومدها بطاقة واتجاه جديدين. كذلك كانت عقيدة اليسار الجديد موضع جذب لأفراد الطبقة الدنيا من اللاجئين الفلسطينيين بفضل تأكيدها وتبنيها لحرب تحرير شعبية ضد إسرائيل. وهكذا، أعطت للاجئين الفلسطينيين دورا رئيسيا ومشرفا فى البرنامج الوطنى، ووسائل للخروج من الأوضاع البائسة التى يعيشون فيها. ومن منظور الأقليات، من الملاحظ أن الأقليات المسيحية كانت ممثلة بكثافة فى الحركة. وقد قدمت، بأكثر من طريقة، البديل الوحيد الممكن لغير المسلمين عن الحركة الإسلامية، التى بدأت تكسب أرضا بعد ١٩٦٧، كرد على إفلاس

القومية العربية. ومن منظور التعارض بين الأجيال، و شأن معظم الحركات الأيديولوجية، كان قوام الحركة من الشباب بالأساس، كتعبير عن عدائهم لأهداف وأساليب جيل الخمسينيات والستينيات العربى الأكبر سنا. وأخيرا، ومن منظور الأزمة، فإن الحركة كانت مدفوعة بوضوح بالأزمات المتعددة الناجمة عن سقوط دولة الوحدة، وانقسام البعث، والانهيار الوشيك للاقتصاد المصرى، والحرب غير المحسومة فى اليمن، وهزيمة ١٩٦٧ المزرية.

وبالنسبة لجاذبية عقيدة اليسار الجديد، من الوجهة السيكولوچية، التى سبق أن ناقشناها فى الفصل الأول، يمكننا رصد عدد من العناصر. فقد جعلت من الطبقة مصدرا متجددا لهوية إيجابية فى إطار القومية العربية، بعد فشل الصيغ القومية العربية التى كانت تؤكد على التضامن الاجتماعى. وقد كان هذا بمثابة دفعة جديدة للقومية العربية، بمثل ما أعطت صياغات البعث دفعة جديدة للقومية العربية فى أعقاب هزيمة ١٩٤٨ . فقد قدمت صياغات فكرية محكمة للصراع الطبقى، وللثورة، وحربا شاملة لعلاج الفوضى الفكرية التى استشرت بعد الهزيمة. والأكثر من هذا أنها جعلت من الثورة وحرب الشعب مرجعا أخلاقيا. وقدمت، فى النهاية، أهدافا جاهزة وقابلة للتنظيم لتوجيه طاقة العدوان إلى أنظمة حكم البرجوازية الصغيرة التى تعوق تطور الأمة العربية والقوى الرأسمالية والغربية التى تدعمها. وربما كان الأهم من كل هذا هو إضفاء الشرعية على مستوى جديد من استخدام العنف لتحقيق غاية سياسية، على المستوى العربى والدولى، مستلهمة فى ذلك النموذج الفيتنامى وغيره. فقد ساوى اليسار الجديد بين الثورة الشاملة والحرب الشاملة، فلم يكن هناك، فى صراعات كهذه، قواعد أو حدود لاستخدام القوة. وقد قدم هذا، بالطبع، بعض الأسس الأيديولوجية لممارسة الإرهاب، الذى يعد بحد ذاته واحد من أكثر أشكال العدوان قسوة .

ميراث اليسار الجديد

يعتبر ميراث اليسار الجديد محدودا للغاية لأن الحركة نفسها كانت محدودة من حيث عمرها وانتشارها. وعلى الرغم من ظهورها بتأثير هزيمة ١٩٦٧، فقد تجاوزتها حرب ١٩٧٣، التى أحرزت خلالها أنظمة حكم السادات والأسد، المحافظة نسبيا،

انتصارات مهمة وإن كانت محدودة. وكان من شأن نصر ١٩٧٣ تقويض فرضيات اليسار الجديد بشأن ضعف النظم القومية العربية الذى لا شفاء منه، بل أنه أضفى الشرعية على سلطة النظام السعودى "الرجعى"، الذى لعب دورا رئيسيا فى الصراع عبر الحظر الذى فرضه على تصدير البترول. كما تراجع اتجاه اليسار الجديد بعد النقلة التوفيقية فى السياسات الإقليمية التى أعقبت الحرب، بتوقيع كل من مصر وسوريا لاتفاق فض الاشتباك، وانتهاج مصر لسياسة السلام الكامل مع إسرائيل. وفى داخل الحركة الوطنية الفلسطينية نفسها، دشنت حرب ١٩٧٣ رحلة منظمة التحرير الفلسطينية الطويلة نحو الاعتراف بإسرائيل والتفاوض معها. وقد تمسك اليسار الجديد بمواقعه داخل تنظيمات الجبهة الشعبية، التى تخلت الآن عن جانب كبير من توجهاتها العربية وصارت تركز على تبنى اتجاه نضالى يسارى داخل الحركة الوطنية الفلسطينية، التى يتزايد اتجاهها نحو الاعتدال.

على أن هناك ميراثًا واضحًا لليسار الجديد، يمكننا ملاحظته فى اتجاهات وسمات الحياة السياسية العربية فيما تلا من سنوات. أولها، أن الحيوية الأيديولوچية التى عبرت عنها كانت بمثابة المرحلة الأخيرة من ارتباط الطبقة الوسطى بالأيديولوچيا والاعتماد عليها. فقد كانت بمعنى من المعانى، علامة على نهاية عصر الأيديولوچيا بالنسبة للطبقة الوسطى. فمع انهيار اليسار الجديد فى أعقاب ١٩٧٣، لم تظهر حركة أيديولوچية بديلة داخل الطبقة الوسطى السائدة. فالحركات الإسلامية الأصولية، التى ازدهرت خلال السبعينيات والثمانينات، لم تكن (باستثناء فى سوريا، التى تحوى تنويعة طائفية معقدة) حركات طبقة وسطى، تسعى إلى تحدى الطبقة الوسطى المسيطرة وسلطتها الثقافية، وإن حققت نجاحا محدودا فى هذا الصدد. وظلت الطبقة الوسطى نفسها وفية لجذورها القومية العربية العلمانية، وإن اتخذت سياساتها منحى عملى، لا أيديولوجى. ولا غرابة فى ذلك؛ فهذه الأيديولوجيات والحركات الأيديولوجية ظهرت لتكون المرشد والسند السيكولوجى فى فترات التحولات الاجتماعية السريعة والعميقة الأثر (أنظر الفصل الأول). لكن الطبقة الوسطى التى اقتحمت فترة الخمسينيات السياسية المهمة، بقوة، حافظت، بصورة أو بأخرى، على المواقع التى حققتها فى ذلك الحين. فمنذ ذلك الحين، لم تتمتع طبقة بالحجم أو القوة التى تشكل تهديدا لمكانتها المركزية فى المجتمع. وقد ترتب على هذا الاستقرار والأمن تراجع

الحاجة، تدريجيا، إلى أيديولوچيا، سواء كأداة سياسية للدفاع عن وضعها المسيطر، أو كمهرب سيكولوچى من التطورات المؤلمة والمربكة.

على أن اليسار الجديد قد عجل بنهاية السياسات الأيديولوچية، وبعود ذلك إلى إعادة تفسيره للعقيدة القومية العربية - عقيدة تلك الطبقة الوسطى - بطريقة ثورية راديكالية تتعارض تماما مع المصالح المادية والسياسية لتلك الطبقة. فقد أصبحت القومية العربية تعنى الثورة على الطبقة الوسطى وتقويض المؤسسات السياسية والاقتصادية التى ازدهرت على يديها. فاليسار الجديد، باختطافه لعقيدة القومية العربية وتهديده للطبقة الوسطى بها، قد وضع حدا للوعى المتنامى للطبقة وعدم ثقتها فى السياسات الأيديولوچية.

وفى داخل الحركة الوطنية الفلسطينية، استمر تأثير هذا اليسار مدة أطول. والأهم أنه لعب دورا واضحا داخل منظمة التحرير الفلسطينية، التى حاولت أن تكون مظلة لكل التنظيمات والاتجاهات الفلسطينية. وكان، على وجه التحديد، مسئولا، الى حد كبير، عن كبح جماح المنظمة عن الانتقال تدريجيا باتجاه التسوية. فبوجوده كمعارضة رئيسية لزعامة ياسر عرفات وفتح، اضطرت المنظمة إلى الالتزام بتعهدها بمكافحة إسرائيل حتى الثمانينيات. وفى نهاية المطاف، تخلصت المنظمة من نفوذ الجبهات الشعبية فى أواخر الثمانينيات، بعد طردها من لبنان فى ١٩٨٢-١٩٨٣، واندلاع الانتفاضة فى الضفة الغربية وغزة فى ديسمبر ١٩٨٧، وتعانى العديد من منظمات الجبهة الشعبية اليوم من الرقابة السورية المحكمة، فى لبنان وسوريا، علما بأن ارتباط هذه المنظمات بالنظام السورى قد اضعف كثيرا من جاذبيتها أمام الجماهير الفلسطينية بعد المواجهات التى وقعت بين السوريين ومنظمة التحرير فى لبنان فى ١٩٧٦، ثم فى ١٩٨٣، وأخيرا المعارك الدموية بين مقاتلى المنظمة وميليشيات أمل المدعومة من سوريا فى ١٩٨٦- ١٩٨٧ .

الفصل الخامس

القومية الإقليمية
الحالة المصرية، واللبنانية، والسورية

القومية المصرية :

عقود التكوين: أحمد عرابى ، مصطفى كامل، سعد زغلول

تعود فكرة القومية المصرية فى مصر إلى أواخر القرن التاسع عشر. وقد اكتسبت الفكرة المدعومة بعوامل الجغرافيا والتاريخ ومقدرة دعاتها، خلال القرن العشرين، شكلا أكثر وضوحا لمفهوم الأمة المصرية: تاريخها؛ علاقتها بالعالمين العربى والإسلامى؛ وتنظيمها الداخلى. وكان أبرز منظريها هو أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ – ١٩٦٠) . وكان جمعه بين حداثة الإسلام والقومية المصرية، فى سبيل التوصل إلى عقيدة قومية ليبرالية دستورية، السمة السائدة لفكر الطبقة الحاكمة المصرية خلال فترة ما بين الحربين. وترتب على الكوارث التى شهدتها الحرب العالمية الثانية، وضياع فلسطين، وانكشاف فساد الطبقة الحاكمة، اهتزاز الثقة فى كل من الطبقة الحاكمة المصرية وعقيدتها القومية الإقليمية. وقد أفسحت هذه العقيدة الطريق أمام قومية عربية ثورية، فى الخمسينيات والستينيات، ثم أمام الإسلام الأصولى، فى السبعينيات والثمانينيات .

ويمكن رد البوادر الأولى للفكرة القومية المصرية الحديثة إلى غزو نابليون لمصر فى ١٧٩٨، ومواجهة الثقافة والقوة الأوروبية. فقد أسفر الغزو الفرنسى القصير العمر عن انهيار دولة المماليك وإعادة تأسيس السلطة السياسية فى ظل حكم محمد على ، وهو ضابط عثمانى من أصل ألبانى. وكان متأثرا بالتعليم والتقنية الفرنسية ووضع مصر على طريق النمو الاقتصادى والسياسى. وعلى الرغم من الطابع الشديد

الأوتوقراطية لحكمه وأصوله الأجنبية، كانت المؤسسات الاقتصادية والسياسية التى أقامها، مثل البنوك والمصانع وجيش الدولة والبيروقراطية الحكومية، بؤرة مؤسسية لتكوين مشاعر الوطنية والانتماء القومى (Vatikiotis,1985, 49-52) . وفوق هذا، أثار الشعور الوطنى، بتأكيده قوة مصر فى مواجهة استانبول وتصدى للتدخل الخارجى فى الشئون الإقليمية والدولية. وعلى الرغم من الفشل التام لمشروعه الاقتصادى والعسكرى، فإن جهوده قدمت مثالا وأملا لأجيال المستقبل من المصريين.

على أن الأكثر أهمية هو أن الطلاب الذين أرسلهم إلى أوروبا فى بعثات تعليمية لتلقى التعليم العلمى والفنى، مثل الطهطاوى وغيره، عادوا إلى مصر وقد تشربوا الأفكار القومية والفلسفة السياسية (Hourani, 1970, 69) . وقام العائدون بتأسيس المدارس، التى قدمت بالمقابل، طبقة من البيروقراطيين والضباط والموظفين العموميين، مستقلة عن نظام التعليم الإسلامى التقليدى، الذى يسيطر عليه علماء الدين، تتبنى أفكار القومية والليبرالية المؤسسية على الطراز الأوروبى. وقد صعدت هذه الانتلجنسيا الجديدة إلى مواقع المسئولية فى الدولة المصرية، وكانت المتلقى الأساسى لعقيدة القومية المصرية التى أخذت تتشكل خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

ولعبت الصحافة الحرة الناشئة دورا رئيسيا فى شرح الصياغات الأولى للقومية المصرية والترويج لها. وكانت صحف مصر الأولى قد تأسست على يد المهاجرين الشوام المسيحيين الفارين من الاضطرابات التى شهدتها الإمارة اللبنانية فى منتصف القرن. وبرغم عدم انتماء هؤلاء المسيحيين لرؤية أو طائفة عثمانية أو إسلامية، وتمتعهم بعلاقات أقدم بالثقافة الأوروبية، فقد اجتذبتهم بسهولة مبادئ القومية العلمانية. لكن نظرا لأنهم لم يكونوا من أصل مصرى فإن مشاعرهم الوطنية تجاه مصر لم تكن عميقة.

لكن سبعينات القرن التاسع عشر شهدت اصطدام الحركة الوطنية التى نشأت فى أوساط الانتلجنسيا المصرية بأوتوقراطية الخديوى، ومحافظة علماء الدين، والأوضاع المتخلفة التى يحياها الشعب. وفى ١٨٧٧، ظهرت صحيفة الوطن؛ وفى ١٨٧٩، تأسس الحزب الوطنى، من ضباط الجيش المصرى بالأساس. وقاد أحمد عرابى باشا التمرد ضد الخديوى والنفوذ البريطانى المتزايد تحت شعار "مصر

المصريين". وأكد عبد الله النديم، وهو خطيب بليغ وأهم المعبرين عن مجموعة عرابى، على الحاجة إلى الوحدة الوطنية وتجاوز الخلافات المسلمة - القبطية، وأدان النفوذ الأجنبى بكل أشكاله، أوروبيا كان أو عثمانيا أو شاميا. وكان تمرد عرابى أول تعبير تاريخى عن القومية المصرية الحديثة، وترك بصمات واضحة على الجيل الذى شهد أحداثه (Safran, 1961, 48-52) . وإن ظلت نظرية القومية المصرية آنذاك فجة، لم تستكمل مقوماتها بعد. ولأن تلك الحركة كانت تفتقد الأساس النظرى وعاجزة عن حشد تأييد الجمهور، الذى كان لا يزال بعيدا عن السياسة، فقد كان من السهل على القوات البريطانية القضاء على التمرد وتصرف البريطانيين باعتبارهم الحكام الجدد لمصر.

لكن الاحتلال البريطانى كان من شأنه كذلك تمهيد الظروف التى مكنت فكرة القومية المصرية من مد جذورها والوصول إلى جمهور أوسع. فالاحتلال الاستعمارى البريطانى أخضع كل من مسلمى وأقباط مصر لأوضاع سياسية واحدة. وقد أدى هذا إلى توحيد معاناة وأمانى المصريين، دون اعتبار للانتماء الدينى، بصورة غير مسبوقة فى تاريخ مصر. ففى الوقت الذى كانت فيه التجربة السياسية، فى ظل أنظمة الحكم الإسلامية المتتابعة، محكومة إلى حد كبير بالانتماء الدينى مع تعدد أشكال التمييز ضد الأقباط، جاء الحكم البريطانى ليتعامل مع المصريين باعتبارهم مصريين أولا وقبل كل شىء، ويفرض عليهم جميعا ما فرضه على هذا الأساس. وقد أتاح هذا للمسلمين والأقباط على السواء أرضا مشتركة لتكوين هوية قومية مشتركة وبرنامجا مشتركا للنضال. وبالطبع، لم تكن هذه التجربة قاصرة على مصر وحدها، بل كانت سمة مشتركة للعلاقة بين المسيحيين والمسلمين فى الشرق العربى تحت رايات وطنية متعددة فى مواجهة الحكم الأوروبى. وإلى جانب ربط المصريين من الطائفتين بتاريخ مشترك قصير، أدت الحرية السياسية النسبية التى سمح بها الحاكم البريطانى العام، وشجع عليها أحيانا، إلى ظهور صحافة حرة. وترتب على ازدهار الصحافة، خاصة بعد انتقالها من أيدى الشوام إلى أيدى المصريين، قيامها بدور رئيسى فى إثارة وتشكيل الشعور الوطنى (Vatikiotis, 1985, 179) .

ويعتبر مصطفى كامل أكثر من أثار المشاعر الوطنية فى أوائل القرن العشرين، بعد ما فرضه الاحتلال البريطانى من ذل ويأس (Safran, 1961, 89-90) . ولد مصطفى كامل فى عام ١٨٧٤، وتلقى تعليما حديثا، وتخرج فى مدرسة حقوق فرنسية عام ١٨٩٤، وكان يتمتع بشخصية جماهيرية ومواهب خطابية كبيرة. وقد أسفر نشاطه وخطبه عن قيام حركة جديدة، تردد صداها فى السياسة المصرية على مدى العقود التالية. وكان مصطفى كامل يطالب بإنهاء الحكم البريطانى والحماية الأجنبية، وإقامة نظام حكم دستورى (al-Sayyid Marsot,1977, 44) . وقد أسس صحيفة اللواء فى ١٩٠٠، التى أصبحت أبرز صحف ذلك الزمان، والأولى التى يحررها مصريون بالكامل (Vatikiotis, 1985, 203-4). وفى ١٩٠٧، شارك أيضا فى تأسيس الحزب الوطنى، الذى سيلعب دورا قائدا فى النضال ضد الإنجليز. وتوفى بصورة غير متوقعة فى العام التالى .

وخلال عقد قصير من النشاط السياسى، أصبح مصطفى كامل رمزا للتحدى المصرى وزعيما جماهيريا محبوبا. وكان للنموذج الشعبوى الذى قدمه أن يصبح مثالا تحتذيه السياسة المصرية، وتستلهمه الأجيال التالية، مثلما فعل سعد زغلول وجمال عبد الناصر. فقد أضفى الشعبية على مفهوم بسيط للوطنية المصرية، سرعان ما انتشر فى أوساط الإنتلجنسيا المتأثرة بأوروبا. وهو يرى أن مصر أمة متماسكة وموحدة، تضرب بجذورها فى الزمن الفرعونى السحيق، وأن لها تاريخ فريد شكلته الظروف الجغرافية والمناخية وتاريخ وعبقرية شعبها. كما أن مصر أثبتت قدرتها منذ فجر التاريخ على حكم نفسها بنفسها. وفى محاولته لتخليص مصر من الحكم البريطانى، سعى إلى طلب العون من الفرنسيين والعثمانيين، بل والخديوى نفسه. وبعد أن أصابه اليأس من الفرنسيين بعد حادث فاشودة عام ١٨٩٨ والاتفاق البريطانى - الفرنسى عام ١٩٠٤، تحول بشدة نحو استانبول، وكان دائم الإشادة بمحاسن الجامعة الإسلامية والولاء للخلافة. وكانت استراتيجيته السياسية وطموحاته مصدر إرباك وتناقض لمواقفه العامة. فموقفه الخاص بالتمييز بين القومية العلمانية والدينية ظل مترددا، كما كان برنامجه لإصلاح الدولة والمجتمع المصرى غير واضح. ولم يكن كامل مفكرا بالأساس، بل زعيما وخطيبا وسياسيا. لكن دوره فى إثارة الشعور الوطنى وإرساء بعض أسس جاذبيته الشعبية كان حاسما فى نجاح فكرة القومية المصرية فيما بعد.

كان لتدفق أعداد كبيرة من القوات البريطانية على مصر خلال الحرب الأولى أثره العميق على سكان البلاد. فبعد أن كان الوجود البريطانى، قبل الحرب، قاصرا على عدد محدود من الوحدات المتمركزة فى بعض المواقع الرئيسية، تحولت مصر بعد نشوب الحرب إلى حامية عسكرية بريطانية، مما زاد من فرص الاحتكاك بين البريطانيين وسكان البلاد. كما جلبت الحرب معها وعودا إنجليزية بالاستقلال ونقاط ويلسون الأربعة عشر، التى أكدت على حق كل الشعوب فى تقرير مصيرها. ومع انتهاء الحرب، قام عدد من الزعماء المصريين، من بينهم أحمد لطفى السيد وسعد زغلول وعبد العزيز فهمى ومحمد محمود وعلى شعراوى، وكلهم ينتمون إلى أسر معروفة وثرية، بتشكيل وفد لعرض المطالب المصرية على مؤتمر السلام، لكن الوفد لم يلق استجابة من قبل أعضاء المؤتمر. وكان لمعارضة الوجود البريطانى أن تعتمد على التأييد الداخلى. وعندما أرسل الإنجليز سعد وعددا من رفاقه إلى المنفى فى ١٩١٩، فى محاولة لقمع العصيان المدنى فى مهده، اندلعت موجة من الاحتجاجات العامة تطالب بعودة الوفد وإنهاء الحكم البريطانى. وقد شملت اضطرابات ١٩١٩، أو "ثورة" ١٩١٩ كما صارت تعرف أحداث تلك الفترة، سكان البلاد، مسلمين وأقباطا، بصورة تفوق كثيرا ما شهده تمرد عرابى ١٨٨٢ ، لقد كانت صورة من صور المشاركة السياسية الشعبية شملت أعدادا غير مسبوقة من المصريين، قدمت أساسا شعبيا لمواصلة الكفاح ضد الإنجليز (Safran, 1961, 101). وأجبر الإنجليز على إعادة زعماء الوفد، وسرعان ما أصبح سعد بطلا للثورة وزعيما بلا منافس للأمة المصرية. وتحت زعامة سعد، الذى كان قاضيا وذو تعليم دينى، كللت مفاوضات الوفد مع الإنجليز بالنجاح (بالرغم من وجود قيود حقيقية) فى ١٩٢٢، كما نجح فى إرساء نظام حكم ديموقراطى دستورى فى ١٩٢٣ . وخلال تلك السنوات، كانت سيطرة سعد مطلقة، وصار اسمه مرادفا لاسم مصر، كما عبرت عن ذلك المسيرات الشعبية التى كانت تهتف "كلنا سعد". وظل الوفد فى السلطة أو قريبا منها طوال فترة ما بين الحربين وحتى انقلاب الضباط الأحرار فى ١٩٥٢, ، وتحت حكم ناصر، سرعان ما استبدلت القومية المصرية بالقومية العربية كعقيدة رئيسية للدولة. وبعد إحيائها إلى حد ما على يد السادات، خاصة مع ابتعاده بمصر عن العالم العربى والاقتراب من الغرب، أصبحت القومية المصرية تشكل اليوم

أحد العناصر الأساسية فى الثقافة السياسية المصرية، تقتسم الساحة مع القومية العربية والأصولية الإسلامية.

وعلى الرغم من أنها كانت حركة تقودها الطبقات العليا بالأساس، فإن الحركة القومية المصرية، متمثلة فى الوفد خلال فترة ما بين الحربين، تمتعت بتأييد قطاعات واسعة من الطبقتين الوسطى والدنيا. فقد جمعت بين قومية فرعونية رومانسية ومبادئ سياسية ديموقراطية ونظرة اقتصادية متحررة، وبين سياسة خارجية موالية نسبيا للغرب. لكن علينا، لكى نفهم عقيدة القومية المصرية، العودة إلى أفكار أحمد لطفى السيد، ومرتكزاته الأساسية.

عقيدة القومية المصرية : دور أحمد لطفى السيد

ولد لطفى السيد فى ١٨٧٢ بصعيد مصر لأسرة ثرية من ملاك الأراضى. تلقى تعليما ابتدائيا دينيا، لكنه التحق بمدرسة حديثة خاصة بالقاهرة فى سن الثالثة عشر، ثم بمدرسة الحقوق (Safran, 1961, 90-93) . وفى رحلة إلى إستانبول عام ١٨٩٣، التقى بالمصلح والداعية الإسلامى جمال الدين الأفغانى، وصار صديقا مقربا من محمد عبده بسويسرا خلال إقامته الطويلة هناك. وفى جنيف أيضا، توثقت علاقته بمصطفى كامل وسعد زغلول، وكلهم من المقربين من محمد عبده. وقد باعدت آراء مصطفى كامل المؤيدة للدولة العثمانية والمعادية لبريطانيا بينه وبين زملائه، وعندما أسس الحزب الوطنى فى ١٩٠٧ فضل لطفى السيد المشاركة فى تأسيس حزب منافس (حزب الأمة)، الذى كان يتخذ موقفا معتدلا ومهادنا للإنجليز. وقد أصبح لطفى السيد سكرتيرا للحزب ورئيسا لتحرير صحيفته (الجريدة)، على مدى السنوات السبع التى سبقت اندلاع الحرب. وعلى صفحات الجريدة، قدم لطفى أفكاره الخاصة بالقومية والمجتمع والثقافة المصرية. وفى عام ١٩٠٨، أسهم فى إنشاء الجامعة المصرية وعمل مديرا لها فى الفترة من ١٩٢٤-١٩٤١، قبل أن يلتحق بمجلس النواب الذى ظل به حتى خروجه إلى المعاش فى عام ١٩٥٢ ، وقد توفى فى عام ١٩٦٠ ، وبفضل كتاباته، سواء مقالاته الصحفية أو ترجماته للفلسفة اليونانية، وكذلك أثره فى التعليم العالى المصرى، استحق لطفى السيد لقب "أستاذ الجيل".

كان تطور لطفى السيد الفكرى متأثرا بشدة بأفكار محمد عبده. لكن مع تطور فكر لطفى، كان أكثر ما استعاره من أفكار محمد عبده هو إيمان الأخير بالتوافق بين الإسلام والعقل وإقراره بالتدرج فى الإصلاح والتعليم. وقد فسر أفكار محمد عبده على أساس أن الإسلام يمكن إعادة تفسيره، وتهميشه. والحقيقة أن لطفى اعتبر الإسلام مجرد ركيزة من ركائز متعددة يقوم عليها المجتمع المصرى. وعلى عكس محمد عبده ورشيد رضا، لم يكن الإسلام عند لطفى محور الأشياء، بل مجرد جانب واحد من جوانب البيئة الاجتماعية والثقافية التى ينمو فيها الفرد. وبرغم تعليمه الابتدائى الدينى، فإن اتصال لطفى بالتعليم الغربى جعله يتأثر بأفلاطون وأرسطو ولوك وروسو وج. س. ميل وداروين وتولستوى وغيرهم. ولم يكن لطفى يرمى إلى تفنيد الإسلام، وإنما قصره على الصلة بين العبد وربه وتوجيهه خلقيا، مثلما هو الحال بالنسبة للمسيحية فى أوروبا.

والأهم أن أفكار لطفى قد تأثرت بليبرالية جون لوك وج. س. ميل وغيرهما. فمع لوك، يتفق لطفى على أن حق الفرد فى حرية الفكر والتعبير، وحقه فى المساواة أمام القانون وحقه فى الملكية الخاصة، كلها حقوق طبيعية (لطفى السيد ١٩٣٧، ص٧١). على أنه يتفق أيضا مع ميل على أن هذه الحريات الفردية يجب أن تسهم فى الخير الأكبر للجماعة. وتبنيه لنظريتى الحق الطبيعى والمنفعة يكشف عن انتقائية فكرية من جانبه، لكن ذلك لا يقلل من إيمانه القوى بالليبرالية. وفى المجال السياسى، أملت ليبراليته الفلسفية قصر يد السلطة على مجالات تستدعى ذلك بالضرورة، وتحديدا مجالات الدفاع والشرطة والقضاء (لطفى السيد ١٩٣٧، ص ٦٥). فالحكومة، عنده، كيان معاد بطبعه للفرد؛ وأى نمو فى قوتها انتقاص مباشر من حرية الفرد (نفسه). والفرد والجماعة - الممثلة فى الحكومة عبر الأغلبية - تتعارض مصالحهم بطبيعتها (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٩١). ولكى ينمو الأفراد فى إطار المجتمع، لابد من تحقيق التوازن بين مصالح الفرد والمجتمع. وتحقيق هذه المعادلة رهن بحكومة مقيدة .

وتستدعى عقيدة الليبرالية، أو عقيدة الأحرار، ألا يسمح المجتمع (فى البلاد الحرة) أو الحكومة (فى مصر) بالتضحية بحرية الأفراد ومصالحهم فى سبيل حرية

الجماعة أو الحكومة. وتتطلب هذه العقيدة، فى جوهرها، ألا تتمتع الحكومة بالسلطة إلا فى المجالات التى تستدعى الضرورة تواجدها، كما هو الحال فى مجالات الشرطة والقضاء والدفاع القومى. أما المجالات الأخرى، فينبغى ترك السلطة فيها للأفراد والمنظمات الحرة (لطفى السيد ١٩٣٧، ص ٦٥).

ويعنى لطفى بالحكومة المقيدة حكومة دستورية تستمد شرعيتها من القانون، تتأسس كديموقراطية برلمانية، وتكون اسمية إلى حد كبير، شىء أشبه بالنموذج الإنجليزى. فقد نادى، بأعلى صوته، بوضع دستور ليبرالى حديث لمصر - وهو ما تحقق بشكل أو بآخر على يد الوفد فى عام ١٩٢٣ ، "إن دعوتنا ليست نابعة من الرغبة فى مجرد تقليد الأمم المتمدنة - إنها ليست ترفا، بل ضرورة للتقدم وحماية من الاستبداد" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص٩٩).

ويتركز مفهومه للجماعة السياسية على فكرة الأمة، وهى هنا الأمة المصرية. وانطلاقا من أفكار أرسطو، لا من مفكرى العقد الاجتماعى (روسو، ولوك)، يرى لطفى أن الأمة "كيان طبيعى" تحكمه "قوانين طبيعية" (لطفى السيد ١٩٤٦، ص ٤٣-٤٤). إنه محكوم بنفس العوامل الجغرافية والطبيعية التى تحكم البشر، ولأنه ليس من صنع الإنسان، فقد تكون ومعه حقه الطبيعى فى حكم نفسه، متحررا من عبودية أى أمة أخرى (لطفى السيد ١٩٣٧، ص ٧٤). وهو يؤكد على أن الأمة تختلف عن الحكومة، التى تقوم على أفراد من الأمة بغرض الحكم.

والأمة المصرية، عند لطفى، ليست كيانا حديثا، بل تعود بجذورها إلى العصر الفرعونى السحيق، ولا تزال باقية حتى يومنا هذا برغم تقلبات الزمن. "أمتنا الراهنة لا تختلف عن أمتنا القديمة لأن الأمة كيان كلى متوحد لا يسمح بالتقسيم أو التفتيت. إنها أمة، ولد كيانها الاجتماعى يوم قامت على أرض الأجداد بنظامها الاجتماعى الخاص؛ وتقلبت حياتها بين العافية والسقم حتى وصلت إلى ما صارت عليه اليوم" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٢١). وهو يرصد الهجرات المتعددة من وإلى مصر عبر التاريخ، وتنوع سكان مصر المعاصرين. لكن "لا يشك أحد فى أننا أمة فريدة ... إن لنا

لوننا الخاص، وميولا خاصة، ولغتنا المشتركة. والأغلبية منا تؤمن بدين واحد ولنا طرقنا الخاصة لإنجاز العمل ويجرى فى عروقنا نفس الدم. وأرض آبائنا لها حدود طبيعية تفصلنا عن غيرنا ... ولنا تاريخ قديم ... نحن فراعنة مصر، وعرب مصر، ومماليك وأتراك مصر. نحن المصريين!" (نفسه، ص ٦٥).

وعلى الرغم من قوله بأن الأمم تشكلها قوى طبيعية، فهو يرى أيضا أن الجماعات السياسية تجمعها المصالح المشتركة. "يعلمنا التاريخ والطبيعة الإنسانية أن لا شىء يوحد الناس إلا المصالح، وإذا تعارضت مصالح شعبين، فمن المستحيل أن توحدهما صلة الجنس أو الاشتراك فى العقيدة الدينية" (لطفى السيد ١٩٤٦، ص ٩٩). وحسبما يرى، فإن تاريخا من التعايش فوق أرض واحدة أرسى بين المصريين مجموعة من المصالح المشتركة التى تشكل أساسا لجماعتهم السياسية.

وهو يرفض كل من العروبة والرابطة الإسلامية كبديل للجماعة السياسية. وينكر وجود مصالح مشتركة واضحة بين البلاد العربية أو الإسلامية المختلفة، بل يرى تنافسا طبيعيا وضروريا بينها. وفى ظل عدم وجود مصالح مشتركة توحدهم، يرى لطفى أن من الحماقة التسليم بإمكانية توحيد هذه المجتمعات المختلفة على أسس عرقية أو ثقافية واهية. والأكثر من هذا أنه يعتبر العروبة نوعا من إنكار الذات والنفور منها. "إن المصرى الذى يدعى بأنه عربى أو تركى، قبل أى شىء، إنما يزدرى وطنه وشعبه، والذى يزدرى شعبه يزدرى نفسه" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٧٠).

وفى نقده للرابطة الإسلامية، يرى أن الانقسام السياسى فى العالم الإسلامى والوحدة السياسية بين مسلمى وأقباط مصر تثبت أن الدين لا يشكل أساسا للوحدة السياسية. ولا يتعرض لطفى لمسألة أن الإسلام، على عكس المسيحية، يعنى بشكل واضح بالحياة السياسية وبتنظيمها. فهو يلتف حول هذه المسألة الحساسة ولا تصدر عنه سوى إشارات مبهمة وعارضة لمظاهر التحرر والعدل والديموقراطية التى عاشها المسلمون الأوائل، بفضل توجيه الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين. وهو يذهب إلى حد إنكار وجود حركة إسلامية جادة. ويرى أن الإنجليز يبالغون فى قوتها لإضعاف القومية المصرية ولحث القوى الأوروبية على تأييد الهيمنة الإنجليزية

على مصر (لطفى السيد ١٩٤٦، ص ١٠١). وكان يسعى إلى تخفيف حدة التعصب الإسلامى فى مصر، لا لأنه كان يؤمن بسلطان العقل والحكم الليبرالى فحسب، وإنما لأنه يعلم كذلك بأن الإنجليز يستغلون التعصب الإسلامى كوسيلة لإطالة احتلالهم للبلاد والحيلولة دون حصولها على الاستقلال .

وبشكل عام، فإن موقفه من الإسلام أكثر راديكالية بكثير من محمد عبده. فهو يتفق مع عبده على الحاجة إلى إصلاح دينى كبير حتى يساير الإسلام ما حققه العصر الحديث من إنجازات علمية وفلسفية. لكنه، على عكس عبده، كان يسعى إلى الفصل بين الدين والحكم، وإبعاده عن المجال السياسى وقصره على الصلة بين العبد وربه. وبينما كان محمد عبده يرى فى الإسلام بعد إصلاحه الأساس لمجتمع إسلامى حديث وحيوى، لم يكن لطفى يرى فيه أكثر من قوة هامشية فى مجتمع علمانى بالأساس. وكان لطفى يرى فى التمسك بفهم جامد ومشوه للدين سببا لتخلف مصر وتدهورها . وفى إشارة إلى الداروينية، يؤكد على أنه "ليس أمامنا ، من ثم، سوى التخلى عن الأفكار والقيم التى أدت إلى تخلفنا ، وتبنى قيم التغيير والتطور حتى نتمكن من الصمود فى مصارعة هذه الحياة المتمدينة" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٧٥). وهو يسخر من رجال الدين ويلوم تدخلهم فى الحياة السياسية الإسلامية. ويشيد بالصورة الرومانسية التى رسمها الأفغانى للمجتمع الإسلامى الأول، والذى سادته روح المساواة والعدل والشورى، لكنه يشكك فى محاولة مصر أو أى مجتمع إسلامى للعودة إلى حالة كهذه. فالعالم فى حالة تغير مستمر. والأمم التى لن تتمكن من التطور لن يكون أمامها إلا العبودية أو الانقراض.

ومثل محمد عبده، يؤمن لطفى إيمانا كبيرا بقدرة التعليم على خلق أجيال جديدة وتوفير ظروف اجتماعية جديدة. وقد وهب جانبا كبيرا من حياته العملية لإصلاح ونشر التعليم بأنواعه فى مصر، سواء كمدير للجامعة المصرية أو ككاتب. ويصر على أن المعاهد العلمية ينبغى أن تظل، من حيث المبدأ، بعيدة عن سيطرة الدولة ومتنوعة فى مناهجها . فحرية البحث والتعليم ضرورية للتطور السليم للمجتمع، والتنوع يتيح التعبير عن مواهب المواطنين المختلفة ويبرز قدراتهم المتنوعة (لطفى السيد ١٩٣٧، ص ٧٦). والعربية هى لغة التعليم، مع بذل جهد كبير للتوفيق بين العربية الفصحى والعامية

(لطفى السيد ١٩٣٧، ص ١٢٣ ؛ Wendell, 1972, 229) . وعلى الدين - الإسلام بالنسبة للمسلمين والمسيحية بالنسبة للمسيحيين - أن يوفر الأساس التعاليم الأخلاقية خلال السنين الأولى من تعليم الطفل، وأن يفسح الطريق بعد ذلك لتعليم فلسفة الأخلاق فى اليونان القديمة وأوروبا الحديثة (Wendell, 1972, 272-74) . وبالنسبة لبقية الموضوعات، فإن على مصر استيراد طرائق التعليم والمكتشفات الأوروبية. ويعيد لطفى طمأنة قرائه من أن مثل هذا الاستيراد لن يكون له أى تأثير على هوية مصر وشخصيتها، لأن هذه المستحدثات سوف "تكتسب لوننا، وتتوافق مع عاداتنا اللغوية والدينية والأخلاقية" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٨٣).

ويصر لطفى على أن "التقدم لن يتحقق إلا عن طريق التربية والتعليم" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٥٦). وهو يعنى بهذا، فى جانب منه، أن التعليم العام من شأنه الارتفاع بمستويات الحياة السياسية والأخلاقية والاقتصادية. على أنه يرى أيضا أن نظاما مفتوحا وديناميكيا للتعليم يمكن أن يشجع على ظهور نخبة متعلمة مخلصة لقضايا وطنها، تشكل طليعة للأمة. وهو يميل - ويبدو أن ذلك بتأثير الفابيين الإنجليز - إلى حكم قائم على الشرعية الدستورية، يتولاه أكثر عناصر الأمة تعليما واستقامة. وهو يحذر من أن قوة الأمة أو ضعفها لا يعود إلى حجم سكانها - أثينا القديمة كانت كيانا صغيرا، والأمم الاستعمارية فى العالم المعاصر أصغر كثيرا من كثير من الأمم الخاضعة لها - بل أن "القوة والمجد يرجعان إلى عدد المتعلمين ذوى الفضائل النبيلة والعقول المنتجة" (لطفى السيد ١٩٦٥، ص ٧٦). وهذا الرأى، بالطبع، متأثر بأفكار أفلاطون فى "الجمهورية"، والذى درسه لطفى بتمعن، كما يعكس انتشار التفكير الفردى مع ظهور الدولة البيروقراطية فى أوروبا، فى القرن التاسع عشر، وتصديرها إلى المستعمرات. كما أنها تتوافق مع الرأى الذى يمجد دور الطبقة العليا فى المجتمع.

كان لطفى يحث على استقلال الأمة المصرية، وقيامها على مبادئ الليبرالية، تتولى شئونها حكومة ديموقراطية، وتكون على اتصال، تعليميا وثقافيا، بأوروبا. وكان كاتبا موهوبا وذكيا، حققت أفكاره الانتشار العريض فى أوساط الطبقة العليا المصرية وشرائح كبيرة من الإنتليجنسيا.

جاذبية عقيدة القومية المصرية

مثلما كان الحال بالنسبة للقومية العربية المبكرة (راجع الفصل الثانى)، لم تكن جاذبية القومية المصرية، كعامل للتخفيف من الضغوط الاجتماعية والسيكولوجية الحادة، كبيرة. يضاف إلى هذا أن الطبقة التى استهوتها هذه العقيدة القومية المحافظة، أى الطبقة العليا من ملاك الأراضى والتجار المصريين، شأن نظيرتها فى سوريا، لم تكن تعانى كثيرا من مثل تلك الضغوط. فالأيديولوجيا، بالنسبة لهم، كانت تعبيرا أكثر مباشرة عن مصالحهم المادية والسياسية بالمفهوم الماركسى، أكثر منها ملجأ للهروب من الضغوط السيكولوجية، حسب مفهوم فروم أو جريتز أو ايزاكس أو أنصار نظرية الكبح.

على أن الأيديولوجيا لم تخلو تماما من الجاذبية السيكولوجية. وينطبق هذا بوجه خاص على مجال صياغة الهوية، حيث كان بإمكان القومية المصرية تقديم مصدر بديل للانتماء مع ابتعاد مصر عن بيئتيها العربية والإسلامية والتوجه نحو الغرب. فقد استوعبت عناصر التاريخ المصرى والحقائق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المصرية لتقدم هوية مصرية أكثر تفردا من الهويتين الدينية أو الثقافية الأوسع. وكان هذا المنهج جذابا بالنسبة للمسلمين المصريين الذين تزايد شعورهم بعدم الارتياح فى إطار أنماط هويتهم التقليدية ذات الأساس الدينى، وكذلك الأقباط وغيرهم من الأقليات الساعية إلى التخلص من قيود هويتها الطائفية. لكن العقيدة المصرية كان ينقصها الكثير من الزخم الروحى الذى كانت تتمتع به العروبة أو الإسلام، لأن الأخيرتين كانتا تستلهمان، بصورة مباشر أو غير مباشرة، الرموز الإسلامية التى صاغت الوعى الاجتماعى عبر ثلاثة عشر قرنا.

وفى مجال التوجيه الأخلاقى، قدمت عقيدة القومية المصرية مهدا أخلاقيا ليبراليا طرح المزيد من الأسئلة الأخلاقية أكثر مما قدم من إجابات. فبالنسبة لفرد يواجه معايير أخلاقية متصارعة والعديد من الإغراءات الحضرية، قدمت القومية المصرية حرية قلقة للاختيار الحر من بين هذه المعايير. ومع تأزم الفوضى الأخلاقية، تزايد عدم احتمال ليبرالية العقيدة القومية المصرية. فبينما نجحت القومية العربية الثورية فى

التخفيف من وطأة الليبرالية على الحياة السياسية، عجزت عن فعل شيء حيالها في المجال الأخلاقي. وقد نجحت الفكرة الإسلامية في النهاية في تخليص الفرد من وطأة الليبرالية في كلا المجالين السياسي والأخلاقي .

وفي المجال الفكري، حققت القومية المصرية قدرا من النجاح، حيث أنها لم تدعى تقديم تفسير شامل للواقع الاجتماعي، كما فعلت الماركسية والقومية العربية الثورية، وإلى حد ما الحركة الإسلامية. فقد اتخذت موقفا متشككا بالأساس من النظريات الاجتماعية والتاريخية الكبرى. وقد قدمت تفسيرا للمجتمع باعتباره منظومة للحقوق والواجبات يتحد من خلالها الأفراد ويتنافسون بحرية في سبيل تحقيق المصالح الفردية والعامة. وبالنسبة للفرد المضطرب فكريا، لم يكن لدى العقيدة القومية المصرية الكثير الذي تقدمه من تفسيرات أيديولوجية مبسطة لواقع اجتماعي معقد. فقد تركت مهمة فهم المجتمع لقدرات الأفراد وخبرتهم. وكان هذا عبئا فكريا ثقيلا يصعب القيام به، في ظل تزايد اضطراب البيئة الثقافية والفكرية. وقد تمكنت الاشتراكية والحركة الإسلامية من التخفيف من هذا العبء الفكري عن طريق تقديم رؤى غوغائية للواقع.

وأخيرا، ومن زاوية تصريف طاقة العدوان، كان أقصى ما قدمته العقيدة القومية المصرية كمنفذ للغضب الشعبي هو معارضة الإنجليز، وخاصة عام ١٩١٩ ، لكن حتى وهي تفعل ذلك، فإن القيادة الوطنية فرضت قيودا على تلك المعارضة. فهي لم تحرض على تعميق العداء للإنجليز والغرب، من منطلق ثقافي أو أخلاقي. وكانت معارضتهم قاصرة، تقريبا، على الجوانب السياسية وحدها، وعقيمة، من ثم، وبلا مردود سيكولوجي. فقد كانوا ضد الهيمنة البريطانية - وإن لم يكن ذلك في كل الأوقات - لكنهم كانوا يدعون إلى بناء مصر على الطريقة الإنجليزية وبمساعدة الإنجليز ويسعون إلى صداقتهم. فالإنجليز، باختصار، لا يمثلون عدوا يستحق أن يكون هدفا للغضب والعدوان .

لم تكن القومية المصرية الليبرالية مؤهلة لأن تكون مصدرا فعالا للتخفيف من الضغط الاجتماعي السيكولوجي الحاد. إذن، ما سر هذه الجاذبية الكبيرة التي كانت تتمتع بها؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال في تقصي المجموعات التي اجتذبتها هذه العقيدة والزمن الذي حققت خلاله شعبيتها. فقد اجتذبت الطبقة العليا من ملاك

الأراضى والتجار، وتحقق لها الانتشار خلال العقود الأولى من القرن العشرين، فى وقت لم تكن فيه عمليات الحضرنة والتحديث والتغريب قد غيرت بعد من المنظور الاجتماعى المصرى بالصورة التى شهدناها فى العقود التالية.

كان أعضاء الطبقة العليا من ملاك الأراضى والتجار يتمتعون، كما هو شأن هذه الطبقة، بحالة من الاستقرار العقلي. فبحكم انتمائهم لعائلات مرموقة تاريخيا، تحظى بمواقع السلطة فى المجتمع، لم يتعرض أبناء هذه الطبقة لأزمة هوية أو أزمة أخلاقية أو فكرية. فهم يعرفون من هم ويدركون مكانتهم فى المجتمع ودورهم فيه. ويترتب على ذلك أيضا عدم شعورهم بقدر كبير من الاستياء يحتاج إلى قنوات لتصريف العدوان. وبشكل عام، فإن تلك لم تكن طبقة "أيديولوجية"، بمعنى أن هذه الطبقة العليا الموسرة كانت متسقة تماما مع موقفها السياسى والاجتماعى والثقافى، على عكس مجموعات الطبقة الوسطى التى شكلت قوام الحركات الماركسية والقومية العربية والإسلامية، فى الخمسينيات والستينيات، والتى تعرضت لقدر كبير من الأدلجة. والأصح أن هذه الطبقة العليا ارتبطت بعقيدة القومية المصرية باعتبارها مجموعة من المبادئ والأفكار التى تبنتها بوعى، لا بوصفها نظاما عقائديا من الأفكار والمعتقدات تتعلق بها عاطفيا.

وعلى مستوى الجمهور الأوسع، لم تكن الحاجة إلى التخفيف الأيديولوجى من الضغوط السيكولوجية قد بلغت تلك الدرجة من الحدة التى شهدتها العقود التى تلت الحرب العالمية الثانية. فعملية التنمية لم تكن غيرت المجتمع العربى بعد بالصورة التى شهدناها على مدى عقود قليلة. كانت علامات عدم الاستقرار والضغوط السيكولوجية الاجتماعية قد أخذت فى الظهور، لكنها لم تكن قد وصلت بعد نقطة حرجة. والأكثر من هذا، أن التغريب الثقافى كان لا يزال محصورا فى نطاق شريحة صغيرة من السكان؛ فهو لم يكن قد شاع فى مجمل المجتمع كما حدث فى العقود التالية. فعلى الرغم من وضع بذور التغيير، كانت مؤسسات المجتمع التقليدى لا تزال تنظم وتوجه حياة الأغلبية.

على أن محتوى عقيدة القومية المصرية إنما يعبر عن مصالح الطبقة العليا السائدة. فالتركيز على قومية مصرية فى مواجهة القومية العربية والإسلامية والتوجه نحو حوض البحر المتوسط وأوروبا، إنما يعبر عن توجه هذه الطبقة الغربى، سواء على

مستوى مصالحها المادية أو تحالفاتها السياسية. فالاقتصاد الحر يتناسب مع مصالحها الرأسمالية، والليبرالية السياسية تحميها كطبقة فى مواجهة الخديوى والسلطة الاستعمارية الإنجليزية. وتعكس علمانية الفكرة صراع هذه الطبقة على السلطة ضد رجال الدين التقليديين وكذلك فى مواجهة التعددية الطائفية التى تقوم عليها الطبقة، التى لم تكن سنية تماما.

الآليات الاجتماعية لعقيدة القومية المصرية

شكلت الطبقة العليا، المؤلفة من كبار ملاك الأراضى والبرجوازية التجارية، القطاع الأهم من معتنقى عقيدة القومية المصرية. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، دخلت هذه الطبقة، التى بدأت تؤكد مكانتها، فى صراع على السلطة مع العرش وطبقة رجال الدين، وكذلك مع الإنجليز بعد عام ١٨٨٢ ، وكما هو الحال فى أوروبا، انجذبت "الطبقة الثالثة" المصرية نحو فكرة القومية الجمهورية كوسيلة لترجمة قوتها الاقتصادية إلى سلطة سياسية شرعية. إذ كان من الطبيعى أن تشعر هذه الطبقة، التى تملك مساحات شاسعة من الأراضى وموارد البلاد، بحقها فى المشاركة فى الحكم. من هنا، كانت فكرة القومية المصرية البرلمانية العلمانية، بالنسبة للطبقة العليا، تتناسب تماما مع مصالحها السياسية. وكما سبق وذكرنا، فإن القومية كانت مبررا لإضعاف الإنجليز؛ والبرلمانية لتبرير إضعاف الملك؛ والعلمانية تساعد على إضعاف سلطة رجال الدين.

على أنه من المهم، عند مناقشة الأساس الطبقى لعقيدة القومية المصرية، ملاحظة أن الحركة تمتعت أيضا بتأييد قطاع كبير من الطبقة الوسطى المهنية الجديدة. ولم تكن هذه المجموعة، المؤلفة من الصحفيين والبيروقراطيين والضباط والمعلمين وطلاب الجامعة، قد بلغت من الطموح والحجم ما يجعل منها قطاعا من طبقة وسطى مستقلة سياسيا بعد، وهو وما تحقق لها بعد الحرب العالمية الثانية. على أنها سعت إلى الفوز بصوت سياسى ودور لها حتى تحت عباءة الطبقة العليا. واهتمام هذه الانتلجنسيا المصرية الصاعدة بعقيدة القومية المصرية نابع من أن هذه العقيدة على صلة، منطقيا، بالنظرة السياسية الغربية العلمانية التى تشربتها فى المدارس غير الدينية، العامة والخاصة، ونالت إعجابها. ولأن مصر جماعة سياسية ذات تاريخ طويل وحدود

واضحة، فمن المؤكد أنها جديرة بدولة مستقلة. يضاف إلى هذا، من منظورها، أن الحكم الجمهورى يمكنه التصدى لسلطة الملك، والقومية يمكنها الوقوف فى وجه السلطات الاستعمارية، وهو ما يسمح لها بدور أكبر فى النظام السياسى من خلال قنوات مثل البرلمان الوطنى والصحافة الحرة والبيروقراطية القائمة على الاختيار على أساس الكفاءة الشخصية، وغير ذلك. ومن منظور الهوية السياسية، فإن تشجيع فكرة القومية المصرية يزود هذه الانتلجنسيا العلمانية الجديدة ببديل للهوية الاجتماعية الإسلامية التقليدية، التى لم يشعروا بالارتياح تجاهها بحال من الأحوال.

ومن منظور الأقليات، كانت القومية المصرية أداة لتحقيق الاندماج للعديد من العناصر غير السنية وغير العربية فى كيان مصرى قوى. حيث أكدت على ما هو مشترك بين كل المصريين، وتجنبت مفاهيم القومية القائمة على اللغة (كما هو الحال فى القومية العربية) أو الدين (كما فى القومية الإسلامية). وكان هذا على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لقطاعات كبيرة من البرجوازية الكبيرة والانتلجنسيا، من غير المسلمين (المسيحيون اللبنانيون والسوريون) وغير العرب (اليونانيون والأرمن ويهود أوروبا). وهكذا، كانت القومية المصرية، إلى حد كبير، بمثابة قاطرة لأبناء تلك الأقليات لاكتساب النفوذ السياسى بعد ما بلغوه من مكانة اقتصادية وثقافية كبيرة.

ومن المفيد كذلك إلقاء نظرة على دور الأجيال فى صعود وأفول العقيدة القومية المصرية. فباعتبارهم جماعة معادية للوضع القائم بطبيعتها، يختار الشباب فى الغالب الأعم جانب معارضى السلطة المستقرة. ومن المؤكد أن شباب العقدين الأول والثانى من القرن العشرين قد أيدوا بحماس الطبقة العليا والانتلجنسيا ضد الملك والإنجليز، على أنهم وقفوا، فيما بعد، إلى جانب الطبقة الوسطى القومية العربية ضد الطبقة العليا فى الخمسينات، ومع الأصولية الإسلامية ضد الطبقة الوسطى فى السبعينات. لكن عند النظر من زاوية الأجيال، فإن الحديث لا ينبغى أن يقتصر على مزاج التمرد الذى يسود كل الحركات الشابة تقريبا فى المجتمعات المزدحمة، لأن البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية التى ينشأ فى إطارها كل جيل تؤثر أيضا على نظرته السياسية. والجيل الذى بلغ مرحلة النضج قبل الحرب العالمية الأولى لم يتعرض بشكل كبير لأفكار العروبة، لأن منطقة المشرق العربى كانت لا تزال تحت السيطرة العثمانية، وكانت

ظروف مصر السياسية والاقتصادية مختلفة بوضوح عن ظروف تلك المنطقة. على أنه مع انهيار الإمبراطورية العثمانية، وامتداد النفوذ البريطاني والفرنسي إلى مناطق المشرق وتزايد النشاط الصهيوني في فلسطين، بلغ جيل مصري جديد مرحلة النضج مع الوعي بمجموعة من الاهتمامات والأوضاع المشتركة أدت إلى قيام رابطة بينهم وبين أقرانهم في المشرق العربي. وقد أسهمت معاناتهم المشتركة من الاستعمار الغربي ومعارضتهم لاغتصاب الصهيونية لأراض عربية - مسلمة في توسيع اهتماماتهم السياسية والاجتماعية إلى ما وراء حدود مصر. وهذا التنوع في الخبرة بين الأجيال يلقي الضوء على أفول عقيدة القومية المصرية وصعود كل من الحركتين العربية والإسلامية.

ميراث عقيدة القومية المصرية

تعتبر الفترة التي سادت فيها عقيدة القومية المصرية على الساحة السياسية المصرية مثالا نادرا للحكم الدستوري الليبرالي في العالم العربي. فبفضل المكانة المركزية لمصر في العالم العربي، تركت هذه التجربة أثرا مهما في أرجاء المنطقة، حتى بالرغم من حلول أشكال أكثر شمولية محلها. فقد قدمت مثالا للانتخابات الديموقراطية، والتعددية السياسية، والتطور البرلماني، والمشاركة في السلطة، وسيادة القانون. وعلى الرغم من وجود هذه الأشكال في الغرب، فقد أثبتت التجربة المصرية ملاءمة الحكم الدستوري وإمكانية تحققه في العالمين العربي والإسلامي. كذلك، كان للتجربة المصرية دورا مهما في نشر الفلسفة الليبرالية التي لازمت الحكم الدستوري. فخلال تلك السنوات، تبنت انتلجنسيا مصرية نشطة، ونشرت، قائمة طويلة من المبادئ الليبرالية، التي أصبحت منذ ذلك الحين جزءا من الحصيلة الفكرية للطبقة المثقفة العربية. والمهم في دور هؤلاء المصريين ليس تقديمهم لأي إسهامات أصيلة في الفكر الديموقراطي الليبرالي، وإنما تعريبهم لهذا الفكر بصورة جعلته مقبولا في العالم العربي.

كانت نقطة ضعف الليبرالية المصرية هي ارتباط سياساتها الليبرالية الديموقراطية، برباط وثيق، بالطبقة العليا. ومن هنا، جاء مفهوم البرلمان مرادفا لفكرة ناد للطبقات صاحبة الامتيازات، لا مكان فيه للطبقة الوسطى أو الدنيا. وعلى الرغم من

أن هذا قد يكون وصفا معقولا للبرلمانات الأوروبية مع بدايات القرن، أو المصرية فى فترة ما بين الحربين، إلا أنه من الصعب تعميمه على البر لمانات المعاصرة، التى تميل كلها تقريبا إلى تمثيل مصالح الطبقة الوسطى. يضاف إلى هذا، أن عجز الحكومات القومية الليبرالية عن تلبية الحاجات المتصاعدة لتطور شعوبها جعل الحكم الديموقراطى مقرونا بالفساد وعدم الكفاءة. على أن أكثر ما أضر بالقومية المصرية هو عدم ظهور خليفة بكفاءة مصطفى كامل أو سعد زغلول، يحمل اللواء خلال سنوات الحرب العالمية الثانية المضطربة، ثم ضياع فلسطين. وعلى الرغم من أن نهرو قد نجح فى تجربته، فإن رجالا أقل وزنا منه كان نصيبهم الفشل.

العقيدة القومية اللبنانية

ربما كانت المهمة التى أنيطت بالعقيدة القومية اللبنانية هى الأصعب بين مهام بقية العقائد القومية الأخرى فى العالم العربى. فكل المجتمعات يحكمها مزيج من الإجماع والإكراه. وفى معظم الدول العربية، فإن ما لا يدرك بالإجماع يمكن فرضه بالإكراه. لكن فى لبنان الحديث، فإن التوازن الطائفى يحمل إمكانية القمع ويرهن كل شىء على وعد بالإجماع. ولأن الديكتاتورية مستحيلة، فكان لابد من الحوار. وفى حال انهيار الحوار، فإن الفوضى، وليس الاستبداد، هى التى تسود. والحقيقة أن انهيار النظام السياسى اللبنانى فى ١٩٧٥ لا يختلف كثيرا عن الانهيار الذى أصاب النظم السياسية فى مصر وسوريا والعراق وغيرها من البلاد العربية فى الأربعينات والخمسينات؛ الفرق هو أنه بينما كان بمقدور النظم الشمولية هناك أن تتصدى لإدارة الأمور السياسية حتى فى ظل غياب الإجماع، لم يكن من الممكن تحقيق نفس الشىء فى لبنان. فلبنان لم يكن من الممكن حكمه إلا عن طريق الإجماع، كما استقر الأمر منذ ١٩٢٠؛ وكان للاضطراب أن يستمر حتى التوصل إلى إجماع جديد.

والحقيقة أن المهمة المنوطة بأى من عقائد القومية اللبنانية مهمة هائلة. فأى من هذه العقائد عليها تقديم أساسا للإجماع على دولة جديدة، تتألف من العديد من الطوائف المسيحية والإسلامية، فى زمن يشهد تحولات اجتماعية واقتصادية ضخمة، وفى واحدة من أكثر مناطق العالم توترا من الناحية العسكرية. وليس غريبا أن الجهود المبذولة لتحقيق الإجماع والحفاظ عليه تواجه النكسات. وإن كانت القومية اللبنانية قد

نجحت فى تحقيق نظام سياسى ديموقراطى مفتوح، دام لسنوات عديدة بعد انهيار معظم النظم السياسية الأخرى فى العالم العربى، وظهورها من جديد فى صورة ديكتاتوريات عسكرية أو نظم للحزب الواحد.

تاريخ العقيدة القومية اللبنانية

يمكن رد بداية الإطار السياسى للهوية اللبنانية إلى القرن السادس عشر، عندما قام أمير الدروز فخر الدين الثانى بتوحيد جبل لبنان وأجزاء كبيرة من المناطق الساحلية والداخلية تحت قيادته. وقد توالى أمراء المعنيين الدروز على حكم الإمارة ثم تحقق لها الازدهار أواخر القرن السابع عشر على يد الأمراء الشهابيين، الذين تحولوا من السنة إلى المارونية، حتى تفككها فى ١٨٤٠ ، وقد أقر العثمانيون بامتيازات خاصة لهذه الإمارة، وتمتع الموارنة والدروز وغيرهم من الأقليات الأصغر الموجودة داخل حدودها بالاستقلال السياسى والاقتصادى عن المناطق الداخلية التابعة لسوريا والمناطق الساحلية الواقعة تحت الإدارة العثمانية. وقد اجتذب الاستقرار والانتعاش النسبيين الذى شهدتهما إمارة الشهابيين (١٦٩٧ - ١٨٤٠) أعدادا متزايدة من المسيحيين، الذين نزحوا من الشمال، للاستفادة من الفرص الاقتصادية المتاحة للإقطاعات الزراعية الدرزية (Hourani, 1970, 63) .

وخلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، حاول الأمير الشهابى، بشير الثانى، توسيع نفوذه وتقليص الامتيازات الإقطاعية جزئيا، عن طريق التحالف مع الطبقة الوسطى المسيحية الجديدة وصغار الفلاحين الذين ازدهرت أحوالهم بفضل تصنيع وتجارة الحرير (Salibi, 1971, 77) . وقد أدى ذلك، بصفة خاصة، إلى إثارة الإقطاعيين الذين اعتبروا سياسات بشير بمثابة تشجيع للمسيحيين الموارنة على الاستيلاء على حقوقهم التقليدية فى هذه المناطق من الجبل، والمعترف بها رسميا منذ القرن الثالث عشر. وقد جاء سقوط الأمير بشير حوالى عام ١٨٤٠، بعد الانسحاب الاضطرارى لجيش محمد على من سوريا، الذى كان بشير معتمدا على التحالف معه. وفى ١٨٤١، قام أمراء الإقطاع، الدروز والمسيحيون، بدعم من الإنجليز والعثمانيين، بتقسيم الإمارة التى شهدت، على مدى عقدين، حالة من الانقسام والاضطراب الطائفى، فى ظل ما سمى نظام القائمقامية، الذى قسم الإمارة إلى منطقتين إحداهما

للدروز والأخرى للموارنة. وقد انهار هذا النظام فى ١٨٦٠، مع اندلاع المصادمات العنيفة بين المسيحيين والدروز، التى انتهت بانتصار الدروز، وخلفت عشرات الآلاف من القتلى ومائة ألف من المشردين (Zamir,1985, 8) . كما تزامن مع هذا أيضا الهجمات على المسيحيين فى دمشق. وترتب على الأحداث المأساوية التى جرت عام ١٨٦٠ الإقرار مجددا بمطلب الاستقلال الذاتى للكيان المارونى، الذى ظلت تدعو إليه الكنيسة المارونية منذ انهيار الإمارة فى عام ١٨٤٠ .

جذب النزاع الطائفى فى عام ١٨٦٠ اهتمام أوروبا. فأرسلت القوات الفرنسية إلى ميناء جونيه المسيحى، ووصلت إلى بيروت بعثة دولية لإيجاد حل للمشكلة اللبنانية. وقد أسفر ذلك عن وضع النظام الأساسى **Reglement Organique** لعام ١٨٦١، الذى جعل من جبل لبنان بالإضافة للشريطين الساحليين بين صيدا وبيروت وبين بيروت وطرابلس (بما فى ذلك المدينة السنية الكبيرة) سنجقية عثمانية مستقلة يحكمها حاكم عثمانى مسيحى غير لبنانى. وكان الضامن للوضع الخاص لهذه المنطقة المستقلة (المتصرفية) الدول الأعضاء بالبعثة. وقد قادت فرنسا، الراعى التقليدى للموارنة الكاثوليك، التوصل إلى الاتفاق. واعتبرت الكيان اللبنانى الجديد ملاذا آمنا لمسيحيى الشرق، وقاعدة لمد نفوذها إلى غيرها من مناطق الإمبراطورية العثمانية الآيلة للسقوط.

ومع المتصرفية، اكتسبت القومية اللبنانية أول شكل شرعى مجسد. فلكى تكون لبنانيا، كان عليك أن تكون مواطنا بالمتصرفية اللبنانية. يضاف إلى هذا أن الازدهار الاقتصادى الذى شهدته والتقدم التعليمى والثقافى، بفضل الحكم المتنور لمجموعة متعاقبة من الحكام، والنشاط المكثف لمدارس وكليات البعثات الغربية، جعل من سنجقية لبنان واحدا من أهم الأقاليم العثمانية وغرس فى مواطنيها شعورا بالفخر والتفرد. وكان لمتصرفية لبنان إدارتها المستقلة، وميلشيا مدربة على النظام الفرنسى، ومجلس إدارى استشارى مؤلف من اثنى عشر عضوا يختارون من بين مشايخ القرى ويمثل كل طوائف الجبل. وفوق هذا، كان السكان يتمتعون بمزايا ضريبية ويعفون من الخدمة العسكرية.

وعلى الرغم من المزايا التى أتاحها الاتفاق، فقد تعرض النظام الجديد للنقد الحاد من قبل الكنيسة المارونية وبعض الدوائر المارونية التى كانت بدأت بالفعل تستوعب

الكثير عن القومية اللبنانية. فكانوا يشكون من افتقار النظام إلى الحكم الذاتى الحقيقى، ومن أن حدود المتصرفية أقل كثيرا من الحدود "الطبيعية والتاريخية" للبنان بصورته التى كان عليها فى القرن السادس عشر. على أن المتصرفية أثبتت نجاحها النسبى، كما كانت خبرة التعددية والتفاوض الطائفى بمثابة الأساس السياسى للبنان الكبير، الذى تأسس فى عام ١٩٢٠ .

ومع اقتراب القرن العشرين، تزايد عدم الرضاء من ضيق حدود الإقليم اللبنانى. وفى عام ١٨٦٠ ـ ١٨٦١، كان الأوروبيون يفضلون لبنانا صغيرا لضمان سيطرة أغلبية مسيحية ساحقة وتفادى إمكانية نشوب نزاعات طائفية؛ ومن جانبهم، كان العثمانيون لديهم النية لتحجيم الإقليم للحد من خسائرهم الضريبية قدر الإمكان (Zamir,1982, 12) . وهكذا، كانت المتصرفية أضيق من الحدود التقليدية للإمارة، حسب كثير من النشطاء اللبنانيين فى ذلك الحين، الذين كانوا يرون فى لبنان بصورته تلك كيانا صغيرا وهشا. وقد بدأت بوادر حركة منظمة داخل الإقليم وفى المهجر من أجل إقامة دولة أكبر. وقد وضعت الحركة عدة مقولات لخدمة هذا الغرض. وكانت المقولة التاريخية ترى أن للبنان حدودا سياسية تقليدية جرى تسويتها بصورة ظالمة فى إطار اتفاق Reglement Organique. أما المقولة الجغرافية فترى أن لبنان كيان *طبيعى*، يحده من الشرق جبل لبنان المعادى، والنهر الكبير من الشمال، ونهر الليطانى من الجنوب، والبحر المتوسط من الغرب. ولربما كانت المقولة الاقتصادية الأكثر قوة، حيث تشير إلى عزلة منطقة جبل لبنان، المكتظ بالسكان، عن مناطق البقاع الصالحة للزراعة ومناطق عكار AKKAR، وعن الموانئ التجارية الطبيعية بالمنطقة الساحلية، وميناء بيروت على وجه الخصوص. وقد أدى هذا بالفعل إلى الهجرة الواسعة النطاق والركود الاقتصادى، وأصبح يهدد بنتائج وخيمة فى المستقبل. وجاء الإنجاز الأكبر فى مجال تطوير المقولة الاقتصادية على يد العاملين فى المجال الاقتصادى، الذين رأوا القيود الاقتصادية التى يعيش فى ظلها الإقليم بأوضح ما يكون.

ولربما كان أفضل المعبرين عن المطالبة بلبنان أكبر هو المحامى المارونى بولس نجيم، الذى كان يتمتع بعلاقات وثيقة بكل من النخبة السياسية للمتصرفية والحكومة الفرنسية. ففى كتاب بعنوان La question du Liban ، أصدره فى باريس عام ١٩٠٨

تحت اسم مستعار هو (M. Jouplain) ، يشرح نجيم المقولات التاريخية والطبيعية الداعية لإقامة **لبنان الكبير** ويدعو فرنسا، باعتبارها الحامي التقليدى لمسيحيي لبنان، لتحمل مسئوليتها نحو إنجاز هذا المشروع. وحسبما يشير مئير زمير، فإن "صياغة نجيم قدر لها أن تكون الأساس لمقولات المسيحيين اللبنانيين المنادين بلبنان الكبير" (Zamir, 1985,15). وقد جرى تبنى هذه القضية اللبنانية، خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، من قبل العديد من الجمعيات واللجان اللبنانية، سواء فى داخل لبنان أو بين جماعات الشتات، فى مصر وفرنسا والولايات المتحدة وأمريكا الجنوبية. ومن بين هذه اللجان والجمعيات ***النهضة اللبنانية، واللجنة اللبنانية بباريس***. وكانت الأخيرة أكثرها تأثيرا. وقد ضمت كل من شكرى غانم وك. ت. خير الله وجورج سامنه، الذين أسسوا كذلك ***اللجنة المركزية السورية***، التى كانت تتمتع بعلاقات وثيقة مع فرنسا ولعبت دورا كبيرا فى حشد تأييد الحكومة والرأى العام وراء فكرة لبنان الكبير خلال السنوات الحاسمة التى تلت الحرب العالمية الأولى (Zamir, 1985, 23) .

ومثلما كانت أحداث عام ١٨٦٠ المأساوية المدخل لإقامة المتصرفية فى عام ١٨٦١، مهدت الأحداث المؤلمة للحرب العالمية الأولى الأرض لقيام لبنان الكبير فى عام ١٩٢٠ ، وقد رحب كثيرون من الموارنة باندلاع الحرب لأنهم توقعوا انتصار الحلفاء واحتلالا فرنسيا. وقد دفعت الشكوك والمخاوف التركية فى تعاطف المسيحيين والخوف من نزول القوات الأوروبية فى لبنان، بالتواطؤ مع المسيحيين، جمال باشا إلى إرسال قواته هناك، منتهكا بذلك اتفاق Reglement Organique. وفى صيف ١٩١٥، تم حل المجلس الإدارى، وإبعاد الحاكم المسيحى العثمانى، وتعيين حاكم مسلم مكانه. ولم يبق شىء من الاتفاق، وأصبح جبل لبنان إقليما عثمانيا عاديا. كذلك وضعت السلطات التركية الأديرة وغيرها من المؤسسات التابعة للإشراف الأوروبى تحت سيطرتها، وحاولت طرد البطريرك المارونى المتنفذ حويك، وألقت القبض على العديد من رجال الدين وقامت بطرد غيرهم. على أن الأهم من كل هذا كانت المجاعة المدمرة التى قضت على ما يقرب من خمس سكان الجبل. وقد أثبتت هذه المجاعة، التى حمل السكان المحليون مسئوليتها للسلطات التركية، صحة المقولة الاقتصادية حول الحاجة إلى لبنان الكبير، وقدمت زخما كبيرا لإنجاز هذا الهدف.

وعلى الرغم من أن القوات البريطانية كانت أول من احتل لبنان أثناء الحرب، فقد ترك لفرنسا أمر البلاد فى نهاية الحرب، بمقتضى اتفاق سايكس - بيكو الأنجلو - فرنسى فى مايو ١٩١٦ ، وفى مؤتمر سان ريمو فى أبريل ١٩٢٠ اعترفت أوروبا بالانتداب الفرنسى على سوريا ولبنان. وخلال العامين السابقين على إعلان المبعوث السامى الفرنسى، الجنرال جورو، بقيام لبنان الكبير فى أول سبتمبر ١٩٢٠، تفاعلت عدة أحداث سياسية لتؤثر على نتائج القرار الفرنسى. فمن ناحية، طالبت الكنيسة المارونية، بتأييد ساحق من الطائفتين المارونية والكاثوليكية اليونانية ومسيحيى الشتات، بإقامة لبنان الكبير. ومن ناحية أخرى، عارضت حكومة الملك فيصل فى دمشق المشروع بشدة، بتأييد ساحق من السنة. واتخذ موقفا وسطا كل من الطوائف الأرثوذكسية اليونانية والدروز والشيعة، وإن كان الأرثوذوكس اليونانيون أميل للتعاطف مع الموارنة بينما كان الدروز والشيعة أقرب فى غالب الأحيان إلى موقف الملك فيصل.

وبالنسبة للفرنسيين أنفسهم، فإن الموقف لم يكن محسوما . فالبعض منهم كان يأمل فى التوصل إلى نفوذ فرنسى مستقر على سوريا، عبر استرضاء فيصل، ويستبعدون من ثم فكرة لبنان الكبير مفضلين إقامة فيدرالية بين سوريا ولبنان صغير. بينما رأى البعض الآخر أن الاتفاق مع فيصل أمر مستحيل وسعوا إلى إقامة لبنان كبير كوسيلة لدحره وإضعاف الحركة العربية بصفة عامة. كذلك كان المتعاطفون بحق مع الموارنة والمسيحيين منقسمون على أنفسهم. فكانت هناك أغلبية تقبل بمقولات الكنيسة المارونية الداعية إلى إقامة لبنان الكبير، بينما كانت هناك أقلية ترى أن ضم المناطق ذات الكثافة المسلمة إلى جبل لبنان الذى يسيطر عليه المسيحيون لن يؤدى إلا إلى تهديد أمن مسيحيى لبنان. وفى النهاية، أصبح من الواضح أن التوصل إلى اتفاق مع فيصل أمر مستحيل، وبفضل الضغوط اللبنانية المؤثرة فى باريس، اختارت الحكومة الفرنسية إقامة لبنان الأكبر. وأضافت الحدود الجديدة إلى الجبل سهلى البقاع وعكار، والمدن الساحلية: طرابلس وبيروت وصيدا .

وعلى الرغم من أن قيام لبنان الأكبر يعد انتصارا للتطلعات الوطنية لموارنة لبنان، فقد شكل خطرا كبيرا على فكرة القومية المارونية. فمنذ أوائل القرن التاسع عشر والخطوط الرئيسية للقومية، فى أذهان الموارنة، بسيطة وواضحة. كانوا يؤمنون بحقهم،

كجماعة قومية ودينية، فى وطن مزدهر وآمن. وهو التوجه الذى حكم تحركاتهم خلال القرن التاسع عشر. وقد تصدرت الكنيسة الدعوة بعد تفكك النظام الإقطاعى عام ١٨٤٠، ونالت المزيد من التأييد من جانب الفلاحين والطبقة الوسطى من الموارنة. وكانت الإمارة تحت حكم بشير الثانى (١٧٨٨ - ١٨٤٠) والمتصرفية تعكسان توجهات هذه القومية المارونية، لأنهما كانتا تتألفان من أغلبية مارونية كبيرة ويسيطر عليهما سياسيا الطائفة المارونية. على أنه بقيام لبنان الأكبر، لم تعد المعادلة القديمة صالحة. وفى لبنان الجديد، لم يعد الموارنة يشكلون أغلبية (كانوا يشكلون ٥٨٪ من تعداد المتصرفية، حسب تعداد ١٩١١) بل كانوا الأقلية الأكبر (٣٢٪ من عدد السكان، حسب تعداد عام ١٩٢١). وحتى لو أخذنا الطوائف المسيحية ككل، فإن النسبة (٥٥٪) لم تزد على الأقلية المسلمة كثيرا.

إن فكر رجال الكنيسة الموارنة والكتاب العلمانيين المتصل بالوطن المارونى، أو حتى المسيحى، الذى يعود إلى أواخر القرن الثامن عشر، لم يكن منطبقا بحال على دولة يشكل فيها السكان غير المسيحيين نصف تعدادها تقريبا. ومقولات بولس نجيم، بالرغم من صلاحيتها لفترة ما قبل الحرب، لم تتعرض للتحديات التى واجهت الدولة اللبنانية الجديدة. على أن السؤال الأكثر أهمية كان: هل يمكن ضمان ولاء الأقلية المسلمة الكبيرة للدولة اللبنانية الجديدة؟ وقد ترتب على هذه المشكلة ظهور تيار فكرى جديد داخل الطائفة المسيحية يسعى إلى تحديد مفهوم القومية اللبنانية على أسس علمانية وتعددية شاملة. واسترشادا بالصياغات القومية المصرية التى تستلهم تاريخ مصر الفرعونى وموقعها فى حوض البحر المتوسط، توصل مجموعة من المفكرين الوطنيين اللبنانيين، على رأسهم الكاتب والمصرفى ميشيل شيحا، إلى عقيدة للقومية اللبنانية تنطلق من ماضى لبنان الفينيقى وتراثها البحر متوسطى وتراعى تعدديته العرقية والطائفية وتحقق التعايش فى إطارها. فلبنان لم يكن وطنا للمسيحيين وحدهم، وإنما ملجأ لكل الأقليات الفارة من التصفيات والأنظمة الشمولية فى المنطقة. ولا يمكن لهذا الكيان أن يرتبط بفرنسا أو أوروبا وحدهما، بل ينبغى أن يعتبر نفسه ملتقى الشرق والغرب - جسر ونقطة لقاء بين المسيحية الغربية والإسلام الشرقى.

وعلى نقيض هذا، تبنى مفكرون وزعماء، مثل جورج سامنه وإميل إده، فكرة لبنان المسيحى وانتهوا إلى أن لبنان الجديد بأقليته المسلمة الكبيرة يجب أن ينتهى. وإذا لم يكن ذلك ممكنا، فينبغى أن تكون هناك رابطة وثيقة بفرنسا لضمان بقاء دولة مسيحية لبنانية، فى ظل وجود أقلية مسلمة كبيرة وقلقة. وقد تجسد هذين التيارين الفكريين فى التنافس السياسى بين الكتلة الوطنية بزعامة إده والكتلة الدستورية بزعامة بشارة الخورى. وأخيرا، ومع انهيار النفوذ الفرنسى عام ١٩٤٠ وحلول النفوذ البريطانى، فقد إميل إده الموالى للسياسة الفرنسية مصداقيته، وصعد بشارة الخورى كزعيم للموارنة بدعم من الإنجليز. وتوصل إلى اتفاق، عرف فيما بعد باسم التحالف الوطنى، مع نظيره السنى رياض الصلح، يتخلى الموارنة بمقتضاه عن الحماية الفرنسية، فى حين يقبل السنة بوضع لبنان كدولة مستقلة ذات سيادة، يتقاسم السلطة فيها الموارنة والسنة وغيرهم من الطوائف الأصغر. وقد ضمن الإنجليز استقلال لبنان فى ١٩٤٣، وأصبح بشارة الخورى أول رئيس للجمهورية الجديدة ورياض الصلح أول رئيس وزراء لها. وطفت على السطح صورة لبنان العلمانى والتعددى والمحايد وكانت بمثابة إطار للسياسة اللبنانية على مدى العقود الثلاث التالية وحتى انهيار النظام السياسى فى ١٩٧٥ .

عقيدة القومية اللبنانية: فلسفة ميشيل شيحا القومية

لعب ميشيل شيحا، المصرفى المهنة، الكاثوليكى الديانة، العراقى الأصل، دورا أساسيا فى تأصيل فكرة الأمة اللبنانية. فقد كتب بغزارة فى المسألة، وكان المهندس الرئيسى لدستور ١٩٢٦، وتمتع بنفوذ واسع بين المفكرين والساسة خلال فترتى ما بين الحربين والاستقلال. وفى عام ١٩٤٣، أسس صحيفة **Le Jour**، التى كانت منبرا لآرائه ولآراء أقاربه وأصدقائه المقربين. وقد قدر لكثيرين من هؤلاء، مثل بشارة الخورى، وهنرى فرعون، وسليم وفيليب تكلا، وحبيب أبى شهلا، وشارل حلو، توجيه سياسات الدولة اللبنانية خلال العقود الأولى من عهد الاستقلال. كذلك تبلورت أفكار شيحا فى **Cenacle Libanais** (تأسس فى ١٩٤٦)، وهو تجمع لشباب المثقفين، بقيادة ميشيل أسمر الذى كان ينظم محاضرات ونقاشات أسبوعية لأفراد النخبة الثقافية والسياسية والاقتصادية.

وينطلق شيحا فى قوميته اللبنانية من مقدمة ترى أن الأمة اللبنانية تعود بجذورها إلى فجر التاريخ المدون لطائفة التجار والبحارة الذين استوطنوا السواحل اللبنانية شرقى البحر المتوسط. وقد بلغت هذه الطائفة ذروتها مع ظهور فينيقيا كأمة تجارية رائدة لمنطقة البحر المتوسط، وكقوة إمبراطورية تنافس روما وعاصمة ثقافية تقدم للعالم أبجديته الأولى. وكان مجد فينيقيا القديمة بمثابة النقطة المحورية التاريخية للقومية اللبنانية ورمز وحدتها. وفى قصيدة للشاعر اللبنانى، شارل قرم، الذى سعى، مع سعيد عقل، إلى التعبير عن فكرة شيحا القومية بالشعر، يقول:

إذا كنت أذكر شعبى بأجدادنا الفينيقيين

فلأننا فى أول التاريخ

قبل أن نصبح مسلمين أو مسيحيين

كنا شعبا واحدا يجمعنا مجد واحد

(Corm, 1964, 53)

وكما قيل، فإن تاريخ لبنان الطويل يتسم بالنزوع المستمر نحو الهجرة والهجرة العكسية والغزو؛ الهجرة لأن مساحة لبنان صغيرة ودائما ما يسعى سكانه النشطون إلى أركان بعيدة من المعمورة؛ والهجرة المعاكسة لأن لبنان كان "ملجأ للمضطهدين والمطرودين" من كل الإمبراطوريات فى كل العصور؛ والغزو لأن للبنان موقعه الاستراتيجى عند ملتقى آسيا وأفريقيا وأوروبا وواسطة الصلة بين الشرق والغرب. يضاف إلى هذا أن لبنان يقع فى الأراضى المقدسة التى ظهرت فيها أكبر ديانات العالم، ويعد من ثم مركزا روحيا.

وخلال مسيرتها الكبيرة، اكتسبت الأمة اللبنانية هويتها المميزة بفضل خصوصيتها الجغرافية والمناخية التى تعتبر، عند شيحا، محددا أساسيا للهوية القومية. فلبنان لم يتألف من جنس بعينه، حيث يرى شيحا أن الهجرة والهجرة العكسية جعلت الأمة اللبنانية غير متميزة من الوجهة الإثنية؛ ولا هو يتحدث لغة واحدة، لأنه، على مر العصور، استخدم العديد من اللغات وعادة ما كان يستخدم أهله أكثر من لغة فى نفس الوقت؛ لكنه يتمتع بطريقة حياة خاصة، وتاريخ متميز، وعلاقة خاصة بالبيئة والعالم المحيطين به.

لبنان هو أمة بحر متوسطية بالأساس. فجغرافية لبنان محكومة بهذا البحر، وفيه، أحكم تاريخه صياغة قدره. وبفضل المناخ والبيئة المتميزة للبحر المتوسط، كان تطور لبنان مختلفا عن أمم السهول والصحارى فى شرقها وكذلك عن أمم المناخ البارد والغابات المظلمة فى شمال أوروبا. إنها أمة شرق بحر متوسطية تقترب فى صفاتها من الأمة المصرية والسورية واليونانية، التى تتشابه معها فى الجغرافيا والتاريخ. على أن لبنان أسهم أكثر من الأمم الأخرى فى مجال تحقيق التواصل بين مدنيات القارات المتعددة.

ومن بين موجات الغزو التى خضع لها لبنان، يبدى شيحا عناية خاصة بالفتح الإسلامى والغزوات الصليبية. فالفتح الإسلامى أسفر عن تدفق العرب بصورة كبيرة على لبنان وربطه بصورة مباشرة بالثقافة والحضارة العربية والإسلامية، وبمصير العالم العربى. كما أدخل الدين، لا العرق أو الانتماء القومى، كأساس للتنظيم السياسى (Chiha,1949, 39) . كذلك ربطت الغزوات الصليبية وحكم الفرنجة، الذى دام حوالى القرنين، لبنان عرقيا وثقافيا بأوروبا فى بداية مسيرتها الطويلة نحو النهضة (Chiha, 1949, 39) . من هنا، كان لبنان يجمع بين الشرق والغرب وعاصمة لتفاعلهما كمدنيتين وثقافتين ولجوانبهما الدينية واللغوية. والحقيقة أن شيحا غالبا ما يصر على أن العالم الإسلامى نفسه جزء لا يتجزأ من العالم الغربى. وهو ينتقد التعارض المصطنع بين أوروبا والعالم العربى - الإسلامى. فهذا الأخير يشغل كامل الساحل الجنوبى من البحر المتوسط، ويجب، من ثم، أن يعتبر نفسه أقرب إلى الثقافات البحر متوسطية والأوروبية من ثقافات آسيا والمحيط الهندى البعيدة(Chiha,1950, 36) وانطلاقا من أن الإسلام والمسيحية جزء من المدنية الغربية نفسها، يأمل فى تشجيع مسلمى لبنان على قبول الارتباط السياسى والثقافى بأوروبا والتخفيف من عداء العرب للغرب الذى سيكون لبنان، بالضرورة، ضحية له بصورة من الصور. ولبنان، كمكان للقاء بين الشرق والغرب، لن يتمكن من البقاء إلا إذا كان هذا اللقاء سلميا نسبيا.

ويؤكد شيحا على أن "الحضارة العربية واحدة من أمهات حضاراتنا" (Chiha, 1962, 176). لكنها لم تنفرد وحدها بالتأثير. فقد جاءت بعد الحضارة الإغريقية والبيزنطية والرومانية، و"جاء بعدها حضارات العصور الوسطى، وعصر النهضة، والحضارة الأوروبية الحديثة؛ كل هذا ترك أثره على قوانيننا وطقوسنا وتراثنا، وطرقنا فى التعبير والمعيشة" (نفسه). أضف إلى هذا أن الحضارة العربية تختلف تبدياتها

باختلاف المكان. فـ"الحضارة العربية هى حضارتنا إلى حد كبير. لكن الحياة فى بيروت، وحتى فى دمشق، تختلف عنها فى الرياض أو جده أو صنعاء اليمنية" (نفسه).

وترتيبا على هذا المنطق، يرفض شيحا القومية العربية والوحدة العربية. فهو ينتقد أولئك الذين يدعون إلى قومية قوامها عرق أو جماعة دينية ـ ثقافية. فشيحا يرى أن هذا النوع من القومية "الضخمة" مصطنع وبعيد عن إدراك الفرد (Chiha, 1962, 165). فالقومية الحقة، حسب قوله، تقوم على الولاء للشعب والوطن الذى نعرف ونحب بقوة. والقوميتان العربية والإسلامية، عنده، مضللتان ومآلهما الفشل. وهو يشعر، فوق هذا، بأن لبنان وغيره من البلاد الناطقة بالعربية لها أنماط مختلفة للتنظيم السياسى والحياة والمصالح. فـ" المجتمع العربى على سواحل البحر المتوسط لم يتطور اجتماعيا وفكريا وسياسيا بالطريقة التى تطورت بها مجتمعات سواحل الخليج الفارسى أو حضرموت على المحيط الهندى" (Chiha, 1962, 133) . يضاف إلى هذا، حسب رأيه، أن تاريخ الأمويين والعباسيين والفاطميين يبين أن محاولات إخضاع أقاليم مختلفة لسلطة مركزية لم يؤد إلا إلى "سلسلة من المآسى" (نفسه). وهو يحث العرب على إدراك اختلافاتهم وأن يتخلوا عن مطالبتهم بالوحدة لصالح التعاون والتنسيق القائم على إدراك المصالح المشتركة والمتضاربة. وفيما يتصل بالعالم العربى، كان شيحا فخورا بالدور الذى لعبه لبنان، والذى عليه أن يواصله، فى السياسة والاقتصاد والثقافة العربية.

وعلى الرغم من أنه جزء من الشرق، فإن وجود لبنان يعتمد على علاقته القوية بأوروبا وصداقته الحميمة معها. فبدون أوروبا، لن يستحيل على لبنان البقاء سياسيا ككيان صغير وسط كيانات أكبر فحسب، بل سيفقد مبرر وجوده كنقطة التقاء بين الشرق والغرب وكواسطة صلة بين المسيحية والعالم الإسلامى. فبعزله عن أوروبا، سيفقد لبنان هويته. فهو، بشكل عام، يشعر بالأمان فى الاعتقاد بأن أوروبا لها اهتمام طبيعى بلبنان. وبفضل موقع لبنان الاستراتيجى عند ملتقى ثلاث قارات وبين الشرق والغرب، يتوصل شيحا إلى أنه "ليست هناك قوة عالمية يمكن أن تتجاهل مصيرنا" (Chiha, 1949, 11) . وفوق هذا، فإن "السلطات الروحية العليا (فى أوروبا) ... لا يمكن أن تهمل شأننا. لا يمكن لهم أن يتجاهلوا قربنا من الأراضى المقدسة ... إننا هنا مغموسون فى التاريخ القديم، وتاريخ الأديان؛ فى تاريخ مقدس" (Chiha, 1949, 52). إن القوى الكبرى فى العالم " لا يمكن أن تتجاهل مصيرنا، أو الميراث

الروحى الذى نمثله، دون الإخلال بواجبهم الأخلاقى وأطماعهم السياسية" (Chiha,1949, 52) .

ويقدم شيحا تفسيرا متعاطفا لبلوغ أوروبا صدارة العالم خلال القرون التى أعقبت النهضة، ويرى فى ذلك جوانب حسنة بالنسبة للبنان. على أنه يعنى كثيرا بتقسيم أوروبا والصراعات التى اجتاحتها فى القرن العشرين. فسيادة أوروبا على العالم غير مضمونة فى ظل تقسيمها. وفى عدد من المقالات، كتبها مع قرب انتهاء الحرب العالمية الثانية، يحث الأوروبيين، والفرنسيين والبريطانيين على وجه الخصوص، على الوحدة (Chiha,1950, 202) فالوحدة تجعل أوروبا قوية، حسب رأيه، وأوروبا القوية فى صالح لبنان. فـ"نحن هنا فى لبنان، بالاختيار والضرورة، أصدقاء لسادة العالم؛ لكن، ولصالح الشرق الذى ننتمى إليه، فإننا لا نميل إلى الإذعان أمام أفول أوروبا" (نفسه). وقد انتقد شيحا الإنجليز لتشجيعهم الوحدة العربية فى الوقت الذى كان عليهم أن يحفزوا الوحدة الأوروبية، حيث يرى أن تناقضات العالم العربى أكبر من تلك التى تعانى منها أوروبا.

وفى الشئون الداخلية، يدعو شيحا إلى نظام سياسى ديموقراطى ليبرالى، يقوم على اقتسام السلطة بين المجموعات الطائفية الرئيسية. وهو لا يجد حرجا فى تأسيس الطائفية، بل ويؤكد على أن "الطائفية فى لبنان هى الضمان لتمثيل اجتماعى وسياسى عادل للأقليات المشاركة ... إنها قوة لفرض النظام والسلام ... وعلى الرغم من الأخطاء والانتهاكات المتعددة، فإن الطائفية هى التى علمت اللبنانيين التسامح ... إنها ليست وليدة الإجحاف بحال، بل الحاجة للإقرار بضيق الأفق الذى يسود العديد من الأحزاب السياسية. فمع مرور الوقت، يمكن لهذه الاختلافات أن تتضاءل وتزول. أما الآن، فإن الغرض من وجود لبنان يكمن فى الطائفية التى تميزه وتتجلى أولا فى تنظيم السلطة التشريعية" (Chiha, 1949, 64-5) .

ويرى شيحا فى لبنان كيان سياسى هش وحذر. لكن هذا لا يعود، حسب رأيه، إلى التعددية الطائفية وحدها، بل وكذلك إلى تعرض لبنان الدائم للهجرة والهجرة العكسية ولوجوده فى منطقة الشرق الأوسط الملتهبة. كما أن لبنان محاط بجيران غيورين من ازدهاره وانسجامه. وهشاشة لبنان نابعة، عنده، من كل هذه الأسباب.

وحتى يتفادى لبنان الانهيار السياسى أو الاجتماعى، عليه بالتطور التدريجى البطىء. فـ" نحن يجب أن نشجع التطور البطىء العميق، لا الثورة". وهو يؤكد، أولا وقبل أى شىء، على أن "لبنان ليس بلد انقلابات" (Chiha, 1949, 64-5) .

وفى سبيل التغيير التدريجى، يرى شيحا أن على لبنان أن يتبنى الديموقراطية البرلمانية التى تستطيع كل طائفة فى إطارها الحفاظ على تقاليدها الخاصة، وتتفاعل مع غيرها، فى الوقت نفسه، بصورة سلمية وفعالة (Chiha, 1949, 66). وينبغى أن تلقى صياغة القوانين عناية كبيرة للتأكد من مراعاة مصالح وحساسيات كل الطوائف (Chiha, 1949, 67). ولإحاطة لبنان بجيران غيورين، فإن على أى حكومة لبنانية أن تضمن لسكانها قدرا وافرا من الحريات والامتيازات للحيلولة دون وقوع أى لبنانى تحت "مغريات" بلدان الجوار (Chiha, 1949, 68). وفى مجال اللغة، يدافع شيحا عن التعددية اللغوية، مشيرا إلى اعتياد اللبنانيين ذلك وإلى أن مصالحهم فى العالم تقتضى ذلك (Chiha, 1949, 55-56). وفى الجانب الاقتصادى، يدافع عن الاقتصاد الحر القائم، إلى حد كبير، على المبادرة الفردية، والانفتاح على التجارة العالمية. فلبنان كان على هذا الحال منذ عهد الفينيقيين، حسب قوله، ولازال بحاجة لأن يكون كذلك. ولبنان منغلق سيكون ضعيفا وفقيرا. فاللبنانيون بحاجة إلى التجوال فى العالم بحرية لضمان ازدهارهم وتحقيق رسالتهم فى الحياة.

ويؤكد شيحا، المرة تلو الأخرى، على أن لبنان أمة من نوع خاص، ومن هنا يجب فهمه بطريقة خاصة. فلبنان موجود، لكن لا ينبغى النظر إلى ماضى لبنان ومستقبله فى صورته المعتادة ككيان هش. وهو يرى أن لبنان، من الناحية السياسية والدستورية، أقرب إلى سويسرا. فـ "لبنان تجربة جميلة ونبيلة بالأساس للتعايش السلمى بين الأديان والتقاليد والأجناس. إنها تجربة طبيعية، يقدمها التاريخ كمثال أكثر وضوحا من التجربة السويسرية فى قلب أوروبا" (Chiha, 1966, 250).

ويقدم شيحا صورة عقلية للبنان، تضرب بجذورها فى التاريخ القديم، تقف بين الحضارتين المسيحية والإسلامية، وتتميز بالتعددية الطائفية واللغوية، والديموقراطية، والحرية الاقتصادية. وقد أثر فكر شيحا فى أفكار كل الوطنيين اللبنانيين تقريبا، وصار جزءا لا يتجزأ من عقيدة الدولة اللبنانية عند صياغة دستور ١٩٢٦، الذى كان مهندسه الأول، والتحالف الوطنى عام ١٩٤٣، الذى توصل إليه صهره وأول رئيس للبلاد، بشارة الخورى، وكذلك كتابات مجموعة كبيرة من أتباعه.

لكن أفكاره أخفقت فى تجاوز حدود الطبقة العليا ونخبة التجار، التى ظهرت فى أوساطها . فقد كانت بمثابة إطار فعال للخطاب الفكرى، لكنها فشلت فى الحشد الأيديولوجى القوى المستند إلى قاعدة جماهيرية. فأفكاره السياسية كانت وسيلة فعالة للتفاهم وتحقيق الإجماع، لكنها كانت أضعف من أن تكون أداة الحشد الشعبى فى زمن تنامت فيه السياسات الجماهيرية. فبينما سادت أفكار شيحا فى أوساط الدولة ونخبة بيروت الاقتصادية، توزعت بقية السكان بين أفكار الكتائب القومية المتشددة، أو الأفكار القومية الراديكالية للحزب القومى الاجتماعى السورى، أو أفكار القومية العربية التى كان يتبناها البعث وعبد الناصر، أو الأفكار الاشتراكية الزائفة للحزب الاشتراكى التقدمى، أو الحزب الشيوعى، أو تنظيم العمل الشيوعى، وغيرها من الجماعات.

وعلى الرغم من أن نسخة شيحا من القومية اللبنانية قدمت الأسس العقائدية أو الفكرية لما يزيد على الثلاثة عقود من السلام والازدهار والليبرالية الديموقراطية (١٩٤٣- ٧٥)، فقد فشلت أفكاره فى التصدى للأيديولوجيات المنافسة، من يسارية وقومية عربية بل والعقائد القومية الفلسطينية، كذلك لم تفح فى الحيلولة دون ظهور الاتجاه الأكثر تشددا والأقل تسامحا من القومية اللبنانية المتمثل فى حزب الكتائب. وقد أسهمت التوترات بين كل هذه الأيديولوجيات فى انهيار النظام السياسى عام ١٩٧٥ .

وتعد الحرب اللبنانية انتصارا للروح العسكرية وضيق الأفق على رؤية شيحا، الداعية إلى التعددية والتسامح والاعتدال. فخلال الحرب، تزايدت حدة الصياغات المتشددة من القومية اللبنانية والقومية العربية والفلسطينية، وأخيرا الإسلامية. لكن لم يكن هناك، فى نهاية المطاف، بديلا عن دولة شيحا الليبرالية المتعددة الطوائف، فى شكل وثيقة الوفاق الوطنى التى وقعت بالطائف (المملكة العربية السعودية) عام ١٩٨٩، والتى وضعت حدا للحرب، والتى تمثل عودة إلى اتفاق التحالف الوطنى لعام ١٩٤٣ ودستور ١٩٢٦، مع بعض التعديلات غير الجوهرية. وبينما أسفر انهيار القومية الليبرالية فى الدول العربية الأخرى عن التوجه سريعا نحو تدعيم شمولية الحزب الواحد، أدى انهيار القومية الليبرالية فى لبنان إلى الفوضى والحرب الأهلية، ولم يكن من سبيل للخروج من المأزق إلا بالعودة مرة أخرى إلى القومية الليبرالية .

جاذبية الدعوة القومية اللبنانية

من الواضح أن الفكرة القومية اللبنانية لم تكن بقدر شمول أيديولوجيات مثل الماركسية أو البعث أو الحركة الإسلامية. فقد كانت عبارة عن بنية من الأفكار السياسية موجهة لتفسير تاريخ لبنان وتوصيف لمكانة المواطن اللبناني داخل هذا التطور التاريخي. وإن كانت تدعى تقديم شعور بالهوية والطائفة للأفراد وتمنحهم شعورا بالمكان والغاية. والحال كذلك، فإن بإمكاننا تحديد قابلية إدراج الفكرة القومية اللبنانية ضمن التصنيف السيكولوجي الذى سبق أن تناولناه فى الفصل الأول.

ومن منظور الهوية، فإن الهوية اللبنانية، بالنسبة للموارنة، كان لها دائما نقاط تماس مع انتمائهم الطائفى بمثل ما كان تواجدهم مركز فى جبل لبنان. ومن ثم، فإن هوية لبنانية مقدمة بصورة رومانسية لا يقلل من هويتهم الطائفية بل يثريها. على أنه بالنسبة للمسيحيين الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك، المنتشرين فى مدن لبنان وسوريا، فإن الهوية اللبنانية تتقاطع مع هوياتهم الطائفية. فبالنسبة لأولئك ممن لهم صلات عائلية وغيرها من الصلات بسوريا، تبدو القومية اللبنانية عملية إبعاد مؤلمة وغير منطقية. ومن جهة ثانية، فإن القومية اللبنانية تتيح لهم الفرصة ليصبحوا جزءا من الدولة اللبنانية، التى يلعب فيها غيرهم من المسيحيين، والموارنة تحديدا، دورا قائدا. وهذا، بالطبع، له جاذبيته الخاصة عند الطوائف التى عاشت فيما سبق تحت الحكم العثمانى الإسلامى. فالروم الكاثوليك، بصفة خاصة، كانوا مع المشروع السياسى لأقرانهم الموارنة الكاثوليك، بينما كان الروم الأرثوذكس أكثر حذرا من الهيمنة الكاثوليكية. ويشترك الدروز والشيعة مع الروم الأرثوذكس فى موقفهم المتأرجح من القومية اللبنانية. فهذا يعزلهم، من ناحية، عن بقية أفراد طوائفهم فى سوريا؛ ويقدم لهم، من جهة أخرى، بديلا عن الهيمنة السنية. لكن، على عكس الروم الأرثوذكس، تعرض الدروز والشيعة لضغوط شديدة كى يقبلوا كليا بهوية اجتماعية وسياسية يتسيدها المسيحيون بالأساس ويتولون توجيه أمورها.

وبالطبع، لم تستهو فكرة لبنان المستقل السنة كثيرا. فهى تقطع أواصر الصلة بينهم وبين هويتهم الطائفية، وتحولهم من أغلبية مسيطرة تتمتع بالثقة بالنفس إلى أقلية مهددة. إنها تعزلهم عن أهل السنة فى سوريا والمجتمعات السنية فى العالم العربى.

أضف إلى هذا أن فكرة لبنان كملاذ للمقهورين والمضطهدين لم يكن لها صدى عندهم، حيث أنهم هم الذين سيتعرضون لهذا الاضطهاد والقهر.

وعبر السنين، لم تقدم القومية اللبنانية شعورا قويا وثابتا بالشخصية والهوية إلا للموارنة والروم الكاثوليك، ولكثير من الروم الأرثوذكس. فعلى الرغم من أن كل الدروز والشيعة والسنة اللبنانيين قد أقروا بلبنانيتهم بصورة واضحة، فى التسعينات من هذا القرن، فإن القومية اللبنانية ذاتها، كما طرحها شيحا وأتباعه، لم تلق الحماس فى أوساطهم، ولا تزال هذه القومية مصدرا غير مستقر من مصادر الهوية. ويعود هذا فى جانب منه إلى أن الانتماءات الطائفية لا تزال تحتل الصدارة فى لبنان.

وكمصدر للتوجيه الأخلاقى، وشأن العقيدة القومية المصرية، تحلت العقيدة القومية اللبنانية بنظرة ليبرالية تطرح، على المستوى الأخلاقى، من الأسئلة أكثر مما تقدم إجابات. بل أنها لم تكن تتمتع بتأكيد العقيدة المصرية الجاد على الأخلاقيات وحسن المواطنة الذى لم يمل لطفى السيد الكتابة عنها. ومالت، بدلا من هذا، إلى إضفاء الرومانسية على الفكرة الفينيقية والبحر متوسطية. كذلك، لم تقدم العقيدة القومية اللبنانية، فى الجانب الفكرى، إطارا يمكن من خلاله فهم البيئة الاجتماعية الحديثة. وبينما استلهمت القومية العربية الاشتراكية، والإسلاميون الإسلام، والقوميون المصريون قدرا كبيرا من فكرة القانون الطبيعى الغربية والليبرالية وغيرها، أصرت الفكرة القومية اللبنانية على أن لبنان كيان فريد ينبغى النظر إليه من منظوره الخاص، غير المحدد. ومن ناحية تصريف طاقة العدوان، كانت الفكرة القومية اللبنانية غير موفقة على الإطلاق. فهى تعلن انتسابها وصداقتها لكل من الشرق والغرب. ولا تقدم عدوا واضحا أو آنيا. ولا تقترح، من ثم، سبيلا لاستبدال العدوان. وهو ما يساعد فى تفسير كيف استُثمرت تلك المستويات العالية من العدوان بين المجموعات الطائفية المتنافسة. فبافتقادها إلى أعداء تقدمهم، أوجد اللبنانيون هؤلاء الأعداء داخلهم. ومع عدم وجود ما يكرهونه بصورة جماعية، شرعوا فى كراهية بعضهم البعض. ومن ثم لم يكن باستطاعة الفكرة القومية اللبنانية، شأن الفكرة القومية المصرية، تحقيق المؤازرة السيكولوجية لغالبية اللبنانيين. ولا غرابة إن أفسحت الطريق فى فترات عديدة لغيرها من الأيديولوجيات الأكثر فاعلية.

الآليات الاجتماعية للعقيدة القومية اللبنانية

فى صعود القومية اللبنانية وهبوطها، ومن المنظور السيكولوجى السابق الإشارة إليه فى الفصل الأول، تتمتع منطلقات التنافس الطائفى والطبقى بأهمية خاصة. فمن منظور التنافس الطائفى، كان من الطبيعى أن يكون أول ظهور لفكرة لبنان المستقل فى أوساط الموارنة كوطن آمن لهم ولغيرهم من المسيحيين وسط بحر الإسلام الغامر. وقد بدأت، بالأساس، كرد فعل دفاعى لأقلية مفتقدة للأمان. وحظيت بمناصرة الطوائف المسيحية الأخرى ذات الأوضاع المشابهة، كأرض آمنة يستطيع المسيحيون العيش عليها بحرية وكرامة. وحتى فى أوساط الدروز والشيعة، كان لصورة لبنان كملاذ للأقليات الدينية المضطهدة جاذبيتها. وكما سبق ورأينا، كان السنة وحدهم الذين لم تجتذبهم فكرة "لبنان كملاذ للمضطهدين" لأنهم كانوا الوحيدين الذين يمكنهم ممارسة هذا الاضطهاد.

ويكشف المنظور الطبقى زوايا أخرى. فحسبما يرى صليبى (Salibi, 1971) ، حظيت فكرة القومية اللبنانية بتأييد كبير فى أوساط الطبقة الوسطى المسيحية التى ظهرت بعد تفكك النظام الإقطاعى فى عام ١٨٤٠ ونمت باطراد خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذه الطبقة الوسطى الجديدة، التى تمركزت بصورة متزايدة فى بيروت، لم تكن بحال جزءا من النظام الإقطاعى وكانت صاحبة مصالح ورؤى جديدة ومن الطبيعى أن تسعى إلى تحقيق كيان سياسى وهوية للتعبير عن نفسها. وكانت تثمن استقلال لبنان كوقاية ضد السيطرة السياسية والاقتصادية من قبل مراكز السلطة، فى استنبول أولا ثم فى دمشق. كما رحبت بالليبرالية السياسية والحرية الاقتصادية كسبيل لازدهارها المستمر. يضاف إلى هذا أن الفينيقية التى قدمها شيحا كانت هوية لها جاذبيتها. فهى تعظم من الطبقات الوسطى التجارية اللبنانية بمقارنتها بالتجار الفينيقيين فى الزمن القديم؛ إنها تفسر ظروف هجرة اللبنانيين من منطلق روح المغامرة الشجاعة التى تحلى بها أجدادهم الفينيقيين؛ وتقارن بين الوضع التعليمى المتقدم للبنان الحديث ودور فينيقيا الرئيسى فى التوصل إلى الأبجدية ونشرها.

وبالنسبة لدور الأزمة فى إحداث استجابات أيديولوجية خاصة، فإن ظهور عقيدة القومية اللبنانية وتأسيس لبنان الأكبر لا يمكن فهمه بمعزل عن المصادمات الطائفية

لعام ١٨٦٠، والمجاعة الكبرى التى شهدتها الحرب العالمية الأولى. فبنفس الطريقة، قوطعت معارضة القومية اللبنانية بالعديد من المصادمات، كان أبرزها تدمير مملكة فيصل العربية على يد الفرنسيين فى ١٩٢٠ وهزيمة الثورة الكبرى، التى بدأت عام ١٩٢٥ فى سوريا وانتقلت إلى بعض مناطق لبنان قبل أن يتمكن الفرنسيون من القضاء عليها فى عام ١٩٢٧ ، ومن المهم الإشارة إلى أن الصراع القصير الأمد الذى شهده عام ١٩٥٨، كان بمثابة تعبير واسع النطاق عن مقاومة فكرة لبنان المستقل لأن قادة فصائل الحرب التى اندلعت عام ١٩٧٥ (باستثناء العناصر الفلسطينية وغيرها من الأجانب) قبلوا جميعا بفكرة لبنان المستقل، بالرغم من اختلافهم حول الصياغة السياسية والاقتصادية للدولة اللبنانية وسياساتها العسكرية والخارجية. والحقيقة أن تاريخ لبنان المعاصر قد شكلته الأزمة برغم ما تخللها من التعايش السلمى المزدهر. على أن تكرار الأزمات، وكما يشير ارند لبهارت وغيره من المتخصصين فى المجتمعات الشمولية، يعد سمة لصيقة بالمجتمعات المتعددة الطوائف والأعراق، خاصة عند تعرضها لتوترات عمليات التحديث.

ولا يبدو متغير تعارض الأجيال، الذى أثبت فاعليته فى تحليل الفكرة القومية العربية وإلقاء الضوء على صعود الحركتين الشيوعية والإسلامية، صالحا كأداة تحليلية لتفسير صعود القومية اللبنانية حيث اكتسحتها وألغتها، تقريبا، المتغيرات الطبقية والطائفية والأزمات الحادة التى مرت بلبنان منذ منتصف القرن التاسع عشر.

ميراث العقيدة القومية اللبنانية

على الجانب المضىء، نجحت الفكرة القومية اللبنانية فى تطعيم الثقافة السياسية اللبنانية بمبادئ الليبرالية، والديموقراطية الدستورية، وتقاسم السلطة. فعلى الرغم من أن النظام السياسى الديموقراطى، الذى أقر فى ١٩٢٦ ونجح فى إنجاز الاستقلال فى ١٩٤٣، قد انهار تقريبا فى ١٩٧٥، فقد ظلت كل أطراف الصراع تقريبا على تعهدها القوى، من حيث المبدأ على الأقل، بإنعاش النظام الديموقراطى الليبرالى - ولو بإصلاحه. وخلال كل النقاشات والمفاوضات التى دارت حول إصلاح النظام السياسى اللبنانى، والتى أسفرت عن اتفاق الطائف عام ١٩٨٩، كان النموذج الديموقراطى

الليبرالى هو الإطار الذى ساد الحوار. وكانت الجماعات الإسلامية المتطرفة، مثل حزب الله الذى ظهر فى لبنان بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، الاستثناء الوحيد. على أن هذه الجماعات، التى يدعو كثير منها إلى إقامة دولة إسلامية، لا تمثل سوى أقلية حتى داخل طوائفها. إن تحمل فكرة قيام الديموقراطية فى لبنان ليست مهمة بالنسبة للبنان وحده، بل وبالنسبة للعالم العربى الأوسع، الذى ظل لبنان بالنسبة له النقيض المزعج للشمولية القمعية على مدى عدة عقود.

أما على الجانب السلبى، فإن فكرة القومية اللبنانية لم تأخذ على عاتقها مهمة بناء الدولة مأخذ الجد. فقد اعتبرت القومية مسألة رومانسية وشاعرية إلى حد كبير، تتصل بالأمور التاريخية والعاطفية، وتجنبت التحليل الدقيق لأمور السياسة والحكم. حتى فى موضوعاتها السياسية، تلك المتصلة بتقاسم السلطة، كانت مرتكزات القومية اللبنانية أكثر اهتماما بتقاسم السلطة من إقامتها. فالتحدى الرئيسى أمام الحكم فى الدولة النامية هو ضمان ما يكفى من السلطة لمواجهة المتغيرات وتوجيه السياسات فى وقت الهزات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الكبرى. ومن خلال نماذج حكم الحزب الواحد القوية، المتمثلة فى الفاشية الأوروبية والشيوعية السوفيتية، توصل القوميون العرب إلى حلول لمشكلات إقامة القوة السياسية وتعزيزها. لكن القوميين اللبنانيين، شأن القوميين الليبراليين المصريين المعاصرين لهم، لم يفلحوا فى هذا. فالدولة اللبنانية لم تبلغ حدا من القوة يمكنها من مسايرة التطورات الاجتماعية والاقتصادية. وبهذا المعنى، فإن القوميين اللبنانيين خلفوا ميراثا ضعيفا للتعامل مع المشكلات الاجتماعية والسياسية الضخمة - وهى مشكلات تتطلب التدخل الفعال من قبل الحكومة.

والأكثر من هذا أن مهندسى القومية اللبنانية لم يقدروا تعقيدات وشراك السياسة فى مجتمع متعدد الطوائف حق قدرها. فقد اعتمدوا على ممارسة مساومات النخبة التقليدية، التى ظهرت أولا فى جبل لبنان فى ظل الإمارة ثم المتصرفية، دون وضع إطار أكثر شمولا ومرونة يلائم وتيرة التغيرات الاجتماعية والديموغرافية السريعة التى لابد وأن تصاحب التحديث. فأولا، فقدت النخب التقليدية التى اعتمدت عليها هذه المساومات، بالتدريج، سيطرتها على الجماهير التى كانت تتعرض لعمليات حضرنة وتسييس متسارعتين. والأحزاب السياسية الجديدة التى ظهرت للاستفادة من عملية

تسييس السكان المتزايدة تُركت خارج النظام السياسى الساعى نحو الإجماع والذى تسيطر عليه النخب التقليدية، فأرست أنماطا سياسية صراعية تعوق سياسة الإجماع. ثانيا، تعرض توازن القوى الطائفى الذى تحقق فى عام ١٩٤٣، بفعل اختلال معدلات المواليد وأنماط الهجرة بين العديد من الطوائف. فلم يتح لهذه النقلات الديموغرافية أن تتم بصورة تدريجية. وكانت النتيجة تراكم الشكاوى والقلاقل الضخمة خلال عقد السبعينيات .

وأخيرا، فإن هذه التجربة اللبنانية قد خلفت فى العالم العربى ميراثا من التوترات الطائفية وشكا فى النظم السياسية الليبرالية المفتوحة. فقد تزامن انهيار التعايش الطائفى السلمى فى لبنان مع تصاعد الصراع بين السنة والعلويين فى سوريا، وبين السنة والشيعة فى العراق، وبين المسلمين والأقباط فى مصر. يضاف إلى هذا أن عديدين فى أرجاء العالم العربى حملوا النظام السياسى الليبرالى المسئولية عن الفساد السياسى والفوضى التى أدت إلى انهيار السياسة اللبنانية والمجتمع اللبنانى. ومن المؤسف أن انهيار لبنان فى ١٩٧٥ قد عزز من رأى شائع فى تراث الثقافة السياسية العربية، يرى أن الاستبداد خير من الفوضى. على أن الفرصة لا زالت قائمة للتأكد مما إذا كان نظام ما بعد الطائف يمكن أن يثبت إمكان التوفيق بين النقيضين .

القومية السورية

من غير الممكن فصل الحركة القومية السورية عن الحزب السياسى الذى قدمها وروج لها بقوة، أى الحزب الاجتماعى القومى السورى. وقد قام بتأسيس الحزب أنطون سعادة، وهو لبنانى مسيحى من الروم الأرثوذكس، فى منتصف الثلاثينيات وكان له تأثيره الكبير على قطاع واسع من مثقفى ذلك الزمن. كما كان مثلا احتذته أحزاب أخرى، مثل الكتائب اللبنانى والبعث. وكان سعادة نفسه يتمتع بصفات استثنائية تتمثل فى "قوة الإقناع، واليقظة، وقوة الشخصية، والجاذبية الجماهيرية" (Khadduri,1970, 160) وقد سيطر على الحزب وفرض شخصيته على الساحة السياسية. هذا بالإضافة إلى أن حزبه، وكما يؤكد دانيل بايبس بحق، "أدخل ترسانة من الأفكار الجديدة إلى الشرق الأوسط. من بينها الحزب الأيديولوجى، والعلمانية السياسية

التامة، والمقولات الفاشية المتصلة بالقيادة، والتفانى فى إلغاء الحدود بين الدول" (Pipes, 1988, 320) . وقد وجدت معظم هذه الأفكار، تحت عباءات مختلفة، طريقها إلى كيان القومية العربية الراديكالية. على أن فكرة سوريا الكبرى، التى تشمل سوريا بصورتها الحالية ولبنان وفلسطين والأردن، تسبق تأسيس الحزب القومى الاجتماعى السورى. فهى تعود بجذورها إلى السياسة الفرنسية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، وبعثت إلى الحياة بعد انهيار الحزب القومى، وذلك على يد الجناح السورى لحزب البعث، الذى جعل من فكرة سوريا الكبرى حجر زاوية لسياسته الخارجية تجاه كل من لبنان والأردن والفلسطينيين.

تاريخ فكرة القومية السورية

يظهر اسم "سوريا" فى النصوص الإغريقية - الرومانية القديمة وكان يستخدم، عبر القرون اللاحقة، للإشارة إلى دمشق والمناطق المحيطة بها. وقد اختلفت حدود المنطقة المعروفة بسوريا من زمن لآخر. على أن المفهوم الجغرافى لسوريا لم يحظ بالأهمية السياسية إلا مع ورود الأفكار الغربية الخاصة بالقومية الإقليمية فى القرن التاسع عشر. فروح الإسلام ومزاج القبائل العربية التى نشرته لم يكن يعول كثيرا على الارتباط بقطعة بعينها من الأرض؛ فالولاء للقبيلة أو الأمة. لكن إذا كانت الأفكار الغربية بشأن القومية الإقليمية قد شجعت على ظهور القومية المصرية فى مصر واللبنانية فى أوساط الموارنة، فقد أدت كذلك إلى ظهور أفكار القومية السورية بين الروم الأرثوذكس والكاثوليك من سكان مناطق سوريا الساحلية والداخلية. وقد تلقت الأهمية السياسية لاسم "سوريا" دفعة رسمية "بعد أن أصبحت ولاية دمشق تعرف بولاية سوريا فى عام ١٨٦٤، وهو الاسم الذى استعير من الاستخدام الأوروبى والمسيحى العربى. فهو يتمتع بجاذبية عاطفية خاصة بالنسبة لمسيحيى البلد، والروم الأرثوذكس والكاثوليك بصفة خاصة، حيث يرمز إلى أبرشيتهم التاريخية فى أنطاكية" (Salibi,1988, 132) .

ومن الناحية السياسية أيضا، كان لفكرة الأمة السورية جاذبيتها فى نفوس الروم الأرثوذكس والكاثوليك الذين كانوا متفرقين فى أنحاء سوريا بمفهومها الجغرافى. فالقومية اللبنانية يمكن أن تفصل بين طوائفهم فى سوريا ولبنان وتخضع قاطنى لبنان

منهم لسيطرة الموارنة. وقد كان لتعاطفهم مع القومية السورية صداه الذى تمثل فى تحول بعض الدروز والبروتستانت نحو البعثات البروتستانتية الأمريكية كبديل لهيمنة الموارنة فى حال قيام لبنان مستقل وهيمنة السنة فى إطار دولة إسلامية كبرى. يضاف إلى هذا أن بعض المسلمين المتأثرين بالغرب كانوا يرون فيها تعبيراً طبيعيًا عن الوطنية، شبيه بذلك الذى حفز القومية المصرية.

وعلى الرغم من تعاطف أبناء العديد من الطوائف، فلم تحظى فكرة القومية السورية بذلك التأييد القوى والصاخب الذى قدمه الموارنة للقومية اللبنانية. فعلى عكس الموارنة، كان الروم الأرثوذكس والكاثوليك فى لبنان وسوريا مشتتين وليس لديهم التماسك ولا الإرادة لتحدى الوضع العثمانى القائم. أضف إلى هذا أن روسيا، التى كانت الراعى الأول لطائفة الروم الأرثوذكس، والتى كان عليها أن تلعب دوراً رئيسيًا فى مثل تلك الحركة القومية، كانت مترددة فى تشجيع قومية سورية بسبب الاتصال بين الفكرة القومية وسياسة فرنسا فى المنطقة. فاعتباراً من أواخر القرن التاسع عشر والخارجية الفرنسية تشجع كل من القوميتين السورية واللبنانية كوسيلة لفصل هذين الإقليمين عن البلاد العربية والإسلامية وتمهيد الطريق أمام النفوذ الفرنسى هناك. وكانت روسيا تعارض بوضوح مثل هذه المطامع الفرنسية.

والحقيقة أن الكتاب ذوى التعليم الفرنسى هم أول من توصل إلى الإطار النظرى لفكرة القومية السورية. فبولس نجيم، الكاتب اللبنانى ذو التعليم الفرنسى ومؤلف كتاب المسألة اللبنانية فى عام ١٩٠٢، على سبيل المثال، كان يرى أن لبنان لا يمكن أن يعيش فى أمان فى إطار سوريا الكبرى. ويؤكد على أن كل سوريا لابد وأن تتمتع يوما ما بالاستقلال الذاتى والحرية. وهناك مسيحيان لبنانيان آخران، هما شكرى غانم وجورج سامنه، قاما، من باريس وبتشجيع من الحكومة الفرنسية، ببسط فكرة إقامة لبنان المستقل، كدولة علمانية لا مركزية. ومثل نجيم، كانا يريان أن لبنان لن ينعم بالأمان إلا فى إطار سوريا المستقلة (Hourani,1970, 286) . وكانا يتحدثان عن قومية سورية تقوم على الثقافة واللغة المشتركة والميراث المشترك.

على أن فكرة الأمة السورية تجد التعبير الأشمل عنها فى كتاب هنرى لامنز (d. 1937) . وقد أصدر لامنز، القس الجزويتى ذو الأصول الفلمنكية وأستاذ الدراسات

الشرقية بجامعة سان جوزيف الجيزويتية ببيروت، دراسة فى غاية الدقة عن سوريا، عام ١٩٢١، بعنوان La Syrie: Precis historique. كان الكتاب يحمل رسالة سياسية محددة، وكتب بتشجيع من الحكومة الفرنسية. فقد كانت هذه الحكومة بحاجة إلى غطاء لسياستها الرامية إلى فصل سوريا ولبنان عن بقية البلاد العربية والإسلامية، وكذلك إلى عقيدة لمواجهة المد الصاعد للقومية العربية، التى كان الإنجليز يؤيدونها علنا، وتؤيدها مدارس الإرسالية الأمريكية فى المنطقة بصورة أكثر هدوءا.

وفى رصده التحليلى لتاريخ سوريا، يرى الأب لامنز أن السوريين موجودون تاريخيا كشعب قبل مجيء العرب والإسلام بزمن طويل. وأن سوريا يحدها جغرافيا جبال طوروس من الشمال، والصحراء من الشرق والجنوب، والبحر المتوسط من الغرب. وللسوريين جذورهم القديمة ولعبوا دورا رائدا فى الحضارة الإغريقية الرومانية. إنهم شعب خلاق فكريا، يتمتع بحب طبيعى للحرية. والقسم الأعظم من رواية لامنز للتاريخ السورى يتصل بالقرن السابع عشر، مع فتح سوريا على يد قبائل الجزيرة العربية تحت لواء الإسلام. ويعتبر لامنز القبائل العربية خشنة وغير متحضرة، ويحط من قدر الإسلام كدين قاتم وقمعى. وباستثناء فترة قصيرة من الحكم السورى ـ الأموى المستنير، يرى لامنز التاريخ الإسلامى باعتباره مجرد فترة طويلة من الاحتلال شهدت قمع وإضعاف الأمة السورية. وهو يدعو إلى بعث الأمة السورية وإقامة دولة سورية مستقلة ذات سيادة. فبعث الأمة السورية سيجعلها تدير ظهرها للصحراء وتتوجه مرة أخرى نحو حضارات البحر المتوسط وأوروبا.

وبالطبع، ووفقا للسياسة الفرنسية تجاه موارنة لبنان، ستتمتع لبنان (أو الملجأ اللبنانى، حسب تعبير لامنز)، مثل سوريا بعد بعثها، بكيان متميز ومنفصل. وبفضل كتاباته وتأثيره كأستاذ بجامعة سان جوزيف ببيروت، كان للامنز تأثيره على المثقفين السوريين واللبنانيين ذوى التعليم الأوروبى فى ذلك الحين. فكما يلاحظ كمال صليبى، فإن "كتاب سوريا للأب لامنز أصبح المرجع بالنسبة للوطنيين السوريين، أيا كان موقعهم، ودعاة العقيدة القومية اللبنانية فى لبنان، كما كان، بطبيعته، مرجعا للمندوب السامى الفرنسى ببيروت، الذى قدم الكتاب الغطاء الفكرى لسياساته" (Salibi,1988, 135).

على أية حال، فإن الفكرة لم تدخل حيز التنفيذ آنذاك، حيث اصطف غالبية مسيحيى لبنان خلف الفكرة المارونية للقومية اللبنانية، بينما انضم كثيرون من مسيحيى سوريا إلى المطالب السنية الصاعدة لتحقيق القومية العربية. ولم يتحسن الموقف بعد الحرب العالمية الأولى، حيث ارتبطت القومية السورية، بصورة غير مسبوقة، بالسياسة الفرنسية، المعادية بقوة لمطالب القوميين العرب. لكن حركة القومية السورية كان لها أن تنتعش من جديد ويعاد صياغتها بفضل أنطون سعادة وحزبه الاجتماعى القومى السورى .

الحزب الاجتماعى القومى السورى: سطوة السياسات الحزبية المبتذلة فى فاشيتها والمغالية فى وطنيتها

ولد أنطون سعادة لأسرة لبنانية أرثوذكسية رومية بالشوير عام ١٩٠٤ ، عاش أبوه، خليل سعادة، الطبيب البارز المهتم بالأمور السياسية، بالقاهرة لعدة سنوات قبل أن ينتقل إلى ساو باولو ويلحق به ابنه فى عام ١٩٢٠، وهناك، أصدرا معا *المجلة*، وهى صحيفة للطائفة المغتربة المؤلفة من المسيحيين بالأساس، والتى تتبنى فكرة الاستقلال السورى والعلمانية السياسية. وكان لذهاب أنطون سعادة إلى البرازيل فى العشرينات أثره الحاسم فى تكوين آرائه السياسية من عدة نواح. أولا، أنه فى الوقت الذى ظهرت فيه الفكرتين القوميتين اللبنانية والعربية، كتعبير رئيسى عن المشاعر الوطنية فى سوريا ولبنان فى مواجهة القومية السورية، قدم سعادة مفهوما للقومية السورية يقوم على هوية "سورية"، وهو ما كان يتمتع بشعبية كبيرة فى أوساط الروم الأرثوذكس السوريين واللبنانيين من جيل أبيه، وإن كانت قد تراجعت فى الوطن أمام الهويتين اللبنانية والعربية. على أن فكرة الهوية "السورية"، التى تصدرت أواخر القرن التاسع عشر، لم تختفى من التجمعات السورية واللبنانية المهاجرة إلى أمريكا الجنوبية. وفوق هذا، وكما يبين توماس فيليب، فإن فكرة فصل الهوية "السورية" قد نمت أيضا فى أوساط الجماعة الشرق متوسطية المهمة فى مصر، التى تزايدت شكوكها بشأن "سوريتها" المنفصلة، مع صعود القومية المصرية (Philipp, 1985, 114) . وبتعبير آخر، فإن اختيار سعادة لـ"سوريا" كبؤرة للتطلعات القومية والوطنية إنما تعكس، إلى حد كبير، مزاج وهوية تجمعات المهجر السورية واللبنانية فى مصر وأمريكا، والذى عاينه الأب والابن.

ومن حيث المحتوى، كان سعادة متأثرا بالفاشية التى كانت تشهد الازدهار فى أوروبا، والانكماش فى أمريكا. وقد أدرك قدرتها على حشد الدعم الجماهيرى وإقامة دولة قوية. والحقيقة أن سعادة أقام حزبه الاجتماعى القومى على الأسس الفاشية. وحسبما يشير بايبس، فإن "طقوسه كانت، فى كثير من التفاصيل، تقليدا للفاشيين، بدءا من التحية الهتلرية ونشيد ألمانيا فوق الجميع، وحتى شعار الحزب، الصليب المعقوف الذى يطلق عليه "الإعصار الأحمر" (Pipes, 1988, 304) وقد تعلم سعادة الألمانية وكان متأثرا بقوة بالكتابات الألمانية المتصلة بالقومية، والعنصرية، والفاشية.

متسلحا بوطنيته وطموحه، وصل أنطون سعادة إلى بيروت فى عام ١٩٢٢، وعمل بتدريس اللغة الألمانية بالجامعة الأمريكية ببيروت. ومن هناك، توفر له اتصالا جاهزا بالطلاب وغيرهم من مثقفى البلاد، وشرع توا فى محاولة تنظيم الحركة الوطنية السورية. وفى عام ١٩٣٤، أسس الحزب الاجتماعى القومى السورى مع مجموعة صغيرة وسرية من الأتباع (Zuwiyya-Yamak, 1966, 34) وكما سبق وأشرنا، فإن الحزب قام على النظام الفاشى، وكان سعادة قائده الأعلى. وتمثلت أهدافه فى توحيد وتحرير سوريا وإقامة دولة علمانية قوية. وفى خلال شهور، انتشرت فروع الحزب فى مدن وقرى لبنان وسوريا. وحققت شعبية خاصة بين الروم الأرثوذكس وكذلك الطلاب والمثقفين، الذين كانوا يقدرون علمانية الحركة ورؤيتها الحديثة للدولة والمجتمع. وبحلول أواخر الثلاثينات، كان الحزب الاجتماعى القومى أقوى حزب منظم على الساحة السياسية.

على أن النجاح المبكر للحزب لا يمكن فهمه بمعزل عن التوجهات الشعبية نحو ألمانيا، وصعود القوى الفاشية فى أوروبا. وكما يشير بسام طيبى، فقد تميزت فترة ما بين الحربين، فى سوريا وبعض أجزاء العالم العربى، بحالة ملحوظة من الهوس بألمانيا. فقد نكصت بريطانيا وفرنسا بعهودهما للعرب، فى وقت تسود فيه إدارة استعمارية لا تتمتع بالشعبية، تمتد من العراق إلى فلسطين. وكانت ألمانيا تعد التحدى الحقيقى الوحيد للسلطة البريطانية والفرنسية ـ وهى مسألة لم يأل عملاء ألمانيا جهدا للتشجيع عليها. وفوق هذا، اجتذب سكان المستعمرات الغاضبون روح العدوان والتحدى التى تميزت بها الفاشية بصورتها التى ظهرت فى إيطاليا وألمانيا وأسبانيا

فرانكو. وكان حزب سعادة التعبير الأساسى فى العالم العربى عن النبض الفاشى والمثال الذى قدمته ألمانيا للشعوب العربية والأنظمة المعادية الليبرالية. ولم يتمكن تنظيم الفاشية المبتذلة فى مصر، ***مصر الفتاة***، أن يحقق القوة أو المكانة التى بلغها الحزب الاجتماعى القومى السورى.

وعلى أية حال، فإن الحزب وزعامته، تعرضا لمتاعب متواصلة، منذ تأسيسه فى عام ١٩٣٤، على يد سلطات الانتداب. وفى عام ١٩٣٥، اكتشف الفرنسيون وجود الحزب وقاموا بالقبض على سعادة وعدد من مساعديه. وبعد ستة شهور من الإفراج عنه، ألقى القبض على سعادة مرة أخرى، وهو ما أصبح روتينا معتادا نتيجة تحدى الحزب للسلطات. وفى جولة فى إيطاليا وألمانيا والبرازيل، خلال عام ١٩٣٩، لحشد التأييد لقضيته، اضطر سعادة للبقاء فى أمريكا الجنوبية بسبب اندلاع الحرب العالمية الثانية. ولم يستطع العودة إلى لبنان أو سوريا لأن السلطات الفرنسية فرضت القيود على الحزب، لشكها فى تعاونه مع قوى المحور. لكن الحزب سمح له بمعاودة نشاطه فى ١٩٤٤، بعد حصول لبنان على استقلاله؛ ولأن سعادة كان لا يزال بأمريكا الجنوبية، فقد تولى أحد نوابه رئاسة تنظيم الحزب. وحتى يتكيف مع الحماس الشعبى للاستقلال اللبنانى، غير الحزب اسمه إلى الحزب الاجتماعى، ودشن، فى غيبة سعادة، مسارا جديدا يحترم السيادة اللبنانية ويركز بالأساس على المسائل الداخلية اللبنانية.

لكن سعادة عاد إلى لبنان فى ١٩٤٧، وشرع على الفور فى تطهير الحزب من قيادته المهادنة وإعادة طرح قضايا القومية والوحدة السورية. وكان من المحتم أن يؤدى عداؤه للدولة اللبنانية إلى الصدام مع الحكومة، والقبض عليه وإعدامه، بعد محاولة انقلابية فاشلة فى يوليو ١٩٤٩ ، وبعد موت سعادة، انتقلت مقار الحزب إلى دمشق، حيث تسيطر هناك حكومة متعاطفة. لكن فى سوريا، دخل الحزب فى تنافس مباشر مع البعث. وكان مؤسسا البعث، ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، قد تناقشا مطولا مع سعادة قبل تأسيس حزب البعث، ويقال أنهما اقترحا عليه تغيير اسم الحزب إلى الحزب الاجتماعى القومى العربى (Pipes, 1988, 312) . وكان أكرم حورانى، مؤسس الحزب الاشتراكى العربى الذى اندمج مع البعث فى ١٩٥٣، عضوا بحزب سعادة على مدى عدة سنوات قبل أن يؤسس تنظيمه الخاص. لكن الآن، أصبحت

المنافسة سافرة بين كل من حزب البعث والاجتماعى السورى، وكل منهما يتبنى عقيدة قومية مناقضة لعقيدة الآخر. وجاءت لحظة الحسم فى عام ١٩٥٥، عندما فشلت المحاولة الانقلابية التى قام بها الحزب الاجتماعى ضد حكم البعث. وخلال المحاولة، قام أحد أعضاء الحزب باغتيال المقدم عدنان المالكى، أحد أقوى ضباط الجيش. وقد رد البعث بإبعاد عناصر الحزب من الحكومة والجيش، وطرد قادته إلى خارج سوريا. كما تعرضت أفكار الحزب لهجوم قاسى من جانب ساطع الحصرى، أبرز مفكرى القومية العربية، الذى سبق وأشاد بسعادة ونظريته.

وبعد هزيمته فى سوريا، استطاع الحزب أن يلتقط أنفاسه فى لبنان عبر تأييده لحكم الرئيس شمعون ضد معارضيه من القوميين العرب عام ١٩٥٨ ، على أن الحزب سرعان ما اصطدم بالسلطات اللبنانية بسبب محاولة انقلابية فاشلة أخرى فى لبنان فى ديسمبر ١٩٦١ ، وكانت هذه الهزيمة وفشل الوحدة المصرية السورية فى سبتمبر ١٩٦١ بداية عهد من التقارب بين الحزب الاجتماعى القومى وحزب البعث. وبعد القضاء عليه فى لبنان، لم يكن أمام الحزب إلا اللجوء مرة أخرى إلى سوريا؛ وفى أثناء ذلك، بدأت مجموعة من أعضاء حزب البعث، مدنيين وضباط، ممن قاسوا فى ظل تجربة الوحدة مع عبد الناصر وتبدد عندهم وهم الوحدة العربية الفورية، تنجذب نحو شعار الوحدة السورية الذى كان يتبناه الحزب الاجتماعى السورى. وهذا الشعار وإن كان يحاكى شعارات البعث، إلا أنه يضع سوريا فى القلب من دولة سوريا الكبرى بدلا من مكانتها الثانوية فى دولة عربية يوجه مقاليدها المصريون. وقد أدت هذه النزعة القومية الإقليمية فى صفوف الجناح السورى لحزب البعث إلى انقسام فى صفوف الحزب، بلغ ذروته فى ١٩٦٦ بالتمرد على الحرس القديم للحزب. وبتبنى البعث السورى الفعلى لأهداف السياسة الخارجية للحزب الاجتماعى المتصلة بسوريا الكبرى، أصبح الحزب الاجتماعى يبدو أكثر شبها بالبعث. إذ ابتعد عن المبادئ الفاشية وتبنى بدلا منها شعارات ورطانة اليسار. والأكثر من هذا أنه وقع أسير الشعارات القومية العربية بإعلانه أن سوريا الكبرى يمكن اعتبارها مجرد خطوة نحو إقامة دولة عربية كبرى. لقد كان التحول سريعًا وعميقًا .

وعندما اندلعت الحرب اللبنانية، اختار الحزب الاجتماعي القومي السوري صف الأحزاب العروبية اليسارية، وارتبط بعلاقات وثيقة مع نظام الحكم السوري. والحقيقة أنه أصبح من الصعب التمييز بين الحزبين، بعد انضمام عناصر من أعضاء الحزب الاجتماعي إلى البعث وعملهم في الحكومة السورية. وخلال الحرب اللبنانية، أثبت الحزب فعاليته كميليشيا جيدة الانضباط، تحت السيطرة السورية شبه الكاملة، وعرف بالإقدام. وعلى الرغم من محاولات الانشقاق الساعية إلى الابتعاد بالحزب عن النفوذ السوري المباشر، بزعامة عصام المهيري، أول زعيم سوري المولد ومسلم للحزب، والذي نجح في الوصول إلى قيادته عام ١٩٨٤، فقد أصبح الحزب خاضعا للسيطرة السورية أكثر من أي وقت مضى.

العقيدة القومية الاجتماعية السورية

تضرب أفكار سعادة بجذورها في النظريات القومية العرقية الشمولية، التي راجت مع صعود الفاشية الأوروبية خلال فترة ما بين الحربين. فقد كانت العناصر الفاشية "تجد تعبيرا واضحا عنها في مكانة سعادة المبالغ فيها، وتنظيم الحزب، وعقيدته، بما في ذلك التأكيد على نقاء الأصل والتعصب القومي" (Pipes, 1988, 304) وكان سعادة يعلن أن أفكاره مماثلة لأفكار الفاشيين الإيطاليين والألمان، وإن أصر على أن فلسفته القومية، أي القومية الاجتماعية، نابعة من تاريخ وعبقرية الأمة السورية التي ينتمي إليها (سعادة ١٩٥٩ ، ص٣٢). والحقيقة أنه لا يجب الخلط بين قومية سعادة الاجتماعية واشتراكية هتلر القومية. يضاف إلى هذا أن فهم سعادة للتاريخ السوري والأمة السورية ليس مختلفا تماما عن الأفكار التي قدمها الأب لامنز. لكن يجب أن نشير إلى أن سعادة قد صاغ مفاهيمه عن القومية السورية في الخارج وتأثر أكثر بالكتابات الألمانية أكثر من تأثره بالكتاب الفرنسيين. لكن لاشك في أن تشابه رؤاهما بشأن القومية السورية أتاح لسعادة فرصة الترويج لحركته القومية السورية في كل من سوريا ولبنان.

ويقوم "أصل الأمم"، كما يرى سعادة في كتابه الذي يحمل نفس الاسم، "على الحياة المشتركة عبر أجيال داخل حدود إقليم" (سعادة ١٩٣٨ ، ص١٦٩). ومن هنا، فهو يعطي الأولوية للعامل المادي على العاملين اللغوي والثقافي في صياغة حدود

وخصائص الأمم. وهو يرى أن الحواجز الطبيعية هى التى ترسم حدود المجتمع، والحياة النباتية، والمناخ، والطبوغرافيا، وتفرض وسائل وطرق معيشته. وبإرسائه لفكرته القومية على أسس إقليمية ومادية، كان سعادة، بالطبع، على خلاف مع معظم القوميين العرب فى زمنه، والذين أرسوا القومية العربية على أسس اللغة المشتركة والتاريخ المشترك. على أنه لم يثبت على رأى واحد بشأن الحدود الإقليمية لسوريا. فحتى عودته من المنفى عام ١٩٤٧، كان يرى أن سوريا تتألف من لبنان وسوريا والأردن وفلسطين. لكنه، بعد عام ١٩٤٧، أضاف إليها العراق وجزء من إيران يشمل المناطق الواقعة غرب جبال زاجروس، وقبرص. وهكذا أصبحت سوريا تضم كامل منطقة الهلال الخصيب مع قبرص "كنجم لها". وهذا التغيير فى حدود سوريا الطبيعية ربما يكون بفعل ما أوضحته القومية العربية بصورة مقنعة من وجود صلات بين السوريين وغيرهم من العرب، خاصة فى العراق. أما فيما يخص قبرص، فقد قام ادعاؤه على أساس خضوع قبرص من حين لآخر للحكم العربى السورى؛ وبرغم أنه ادعاء من طراز قديم إلا أنه ساعد إلى حد ما فى تمييز ادعاءاته الإقليمية عن تلك التى تبناها القوميون العرب فيما يخص سوريا.

وحسبما يرى سعادة، فإن الأمة السورية تشكلت، فى فترات تاريخها الأولى، بتأثير البيئة السورية على خليط من الشعوب "الكنعانية، والكلدانية، والآرامية، والأشورية، والحيثية، والأكادية" التى حلت بأرضها (SSNP, 1955b,22) ومن هذه التشكيلة السكانية، ظهر نمط عرقى سورى خاص، صاغته البيئة السورية والتوارث العرقى لكل المجموعات العرقية المتعددة. من هنا، فإن السوريين لهم تركيبهم الفسيولوجى المتميز. وحسب سعادة، فإنه "بالرغم من أن السوريين ليسوا من أصل عرقى واحد، فإنهم يشتركون فى مجموعة واحدة من السمات العرقية - نتيجة خليطهم المتفرد - تميزهم عن غيرهم من شعوب العالم" (سعادة ١٩٥٩، ص٦٥). ويصر سعادة على أن الخليط العرقى السورى متميز وفريد فى ذات الوقت. إنه خليط جمع أفضل السلالات من مجموعات عرقية أقل تعقيدا، وقام بترقيتها وتنقيتها على مر القرون.

والأمة السورية، كما يرى سعادة، قامت قبل انتشار المسيحية والإسلام بزمن طويل. وهويتها موجودة، من ثم، قبل هاتين الهويتين الدينيتين وتتمتع بأهمية أكبر

منهما. حتى موجة الهجرة العربية الكبرى إلى سوريا فى القرن السابع لم تغير من الطبيعة السورية، حيث لم تعرب سوريا؛ بل أن المهاجرين العرب هم الذين صاروا سوريين. وتبنى السوريين للغة العربية لم يؤثر على قوميتهم، لأنهم سبق لهم فى الماضى أن تبنوا الكثير من اللغات ثم هجروها. وهو لا يؤمن كثيرا بالعرب كجنس. فهو يراهم بوضوح بدوا رحلا من شبه الجزيرة العربية، ولا يعتبر السوريين أو المصريين أو غيرهم من الأمم الناطقة بالعربية عربا. فكلمة عرب، عنده، اشتقاق من كلمة عربة، أى صحراء؛ وهو يرى أن الجنس العربى تنطبع عليه الآثار الفسيولوجية والسيكولوجية لهذه البيئة الخشنة البدائية. أما السوريون فهم أمة مستقرة تنتمى للهلال الخصيب. وكان تأكيده على التمايز بين سوريا وشبه الجزيرة بمقدار عدائه لاستقلال لبنان عن سوريا. فهو يصر على أن عزل لبنان عن سوريا أمر مصطنع، يقوم على خلافات دينية، لا يمكن ولا ينبغى أن تكون أساسا لأى قومية (SSNP, 1955b,81) . فالدين عنده نظرة كونية، أما القومية فتتطلب ارتباطا محددا للغاية بوحدة اجتماعية محددة (سعادة ١٩٣٨ ، ص١٧٤).

وعلى الجانب السياسى، يتحسر سعادة على حال سوريا. فهو بلد ضعيف ومقسم، ونسيجه الاجتماعى يمزقه التعصب الطائفى. ويرى أن مسيحيى لبنان يميلون نحو الفينيقية، بينما يتجه مسلميها نحو العروبة. ويرى فى الفكرتين أسطورتين مضللتين تسهمان فى دمار الأمة السورية. ويصر على أن ما تحتاجه سوريا هو إحياء قومى، يشحذه وعى متجدد بواقع وتاريخ الأمة السورية بقيادة الحزب الاجتماعى القومى السورى.

الحزب الاجتماعى طليعة الأمة السورية وعليه أن يعمل باسم الأمة جمعاء. وسعادة يرى أن سكان سوريا المعاصرين يمثلون الأمة السورية كإمكانية فقط. فالشعب السورى تعوقه الخلافات الطائفية والعقائدية والسياسية من أن يصبح تلقائيا أمة موحدة. ومن هنا، فإن الحزب نفسه، بحكم وحدته التنظيمية والفكرية، يمثل نواة لأمة ودولة سورية (سعادة ١٩٥٩ ، ص١٨). وبتعبير لا لبس فيه، فإن الهدف الآنى للحزب هو الإطاحة بالنظم القائمة التى تتحكم فى سوريا المقسمة وإقامة حكم قوى موحد مكانها. وعن طريق إقامة هذه الدولة، تحت السيطرة المطلقة للحزب الاجتماعى

القومى، الطليعة والقائد، ستجد سوريا السبيل إلى بعثها كأمة قوية وخلاقة، تحتل مكانها تحت الشمس إلى جوار غيرها من الأمم العظمى .

ولأن من غير المتوقع أن تتنازل أنظمة الحكم عن السلطة طواعية، فإن الحزب يعلم تمام العلم أن عليه أن يحقق أهدافه بوسائل عنيفة. وهذه نتيجة لا تثير أسفا، لأن سعادة يمجد العنف ويؤكد على أن غريزة العدوان هى أسمى قدرة يجب غرسها بحماس فى الإنسان. وقد توصل داروين إلى أن الأنواع تتقدم عبر المنافسة؛ كذلك لن تتقدم الأمم إلا عبر الصراع والنضال.

وكما سبق وأشرنا، فإن الحزب نفسه كان منظما على أسس فاشية. وكان يطلق على سعادة لقب الزعيم. وكان يمين الولاء يقسم له شخصيا، وكان هو الذى يضع قوانين وسياسات الحزب ويجرى تنفيذها بمقتضى سلطاته. وبمعنى من المعانى، كان هو الحزب. والأكثر من هذا أن لا أحد يستطيع الانسحاب من الحزب بعد حصوله على عضويته. فهم ما أن يقسموا اليمين يفقدون إرادتهم المستقلة، بل وحتى كيانهم كأفراد. كانوا مطالبين بأن يكونوا قوميين اجتماعيين سوريين فى كل جوانب حياتهم الداخلية والخارجية. وفوق هذا، كان جزءا من اليمين أن يقسموا على أن يجعلوا من القومية الاجتماعية السورية لا سبيلهم فى الحياة فحسب، بل سبيل حياة أسرهم أيضا. وكان تبنى مبادئ الحزب والولاء لها أشبه بولاء أعضاء الحركات الدينية.

لقد بنى سعادة اشتراكيته الاجتماعية انطلاقا من أن الإنسان كائن اجتماعى وليس فرديا. فالناس يولدون للمجتمع ويقدمون أفضل إمكانياتهم عبر التخلى عن فرديتهم والتوحد مع هذا المجتمع (Zuwiyya, 1966, 101) . والأمة هى أكثر الوحدات الاجتماعية أصالة وكمالا - إنها جماعة من الناس تشترك فى تاريخ طويل من العيش معا فى بيئة طبيعية جيدة التحديد. ولا يمكن للأفراد تقديم أفضل ما عندهم إلا عبر إدراك انتمائهم لأمتهم وإخضاع كل جوانب حياتهم لها. وعلى الأفراد أن يذوبوا فى الأمة وأن يستمدوا روحهم ووعيهم منها. فالمبدأ السابع من ميثاق الحزب يعلن أن "مصلحة سوريا فوق كل المصالح" (SSNP, 1955b,47). وهذا ليس مجرد بيان سياسى خالص، بل يمتد من السياسة إلى الاقتصاد والأخلاق والجماليات وحتى الدين. فمصلحة الأمة، كما يقررها الحزب وزعيمه بالطبع، هى التى تحدد كل

الاختيارات. فلا مكان لإرادة فردية حرة أو مرجعية خاصة. والقضية القومية قضية شاملة، والحركة الاجتماعية القومية السورية شمولية بكل معنى الكلمة.

وفى مجال الدين، كان لعبادة الله أن تستبدل بعبادة الأمة ودولتها. والحقيقة أن سعادة يعتبر عقيدته دينا جديدا، ويعتبر نفسه نبيا. فهو يعلن أن "العالم شهد نزول الأديان من السماء إلى الأرض. أما اليوم فهو يشهد صعود دين جديد من الأرض إلى السماء" (سعادة ١٩٥٩ ، ص١٠٩). وهو يشكو من أن الأديان التقليدية تتركز حول الذات الإلهية، وتحيل الإنسان إلى كيان غير مرئى من الجهل والبلاهة؛ أما دينه الجديد، فمحور رؤيته المجتمع، والإنسان فيه حر. ويرى سعادة أن وحدة المجتمع الروحية لا يمكن تحقيقها عن طريق الأديان التقليدية لأنها لا تغرس إلا البلاهة والفرقة. وهذه الوحدة الروحية لن تتحقق إلا بسيادة نظرة واحدة للحياة، ومنظومة واحدة للقيم، وميتافيزيقا واحدة، وروحانية واحدة - أى تلك التى يتبناها: القومية الاجتماعية (سعادة ١٩٥٩ ، ص١٠٨). والحقيقة أن عضوية الحزب، بالنسبة للسوريين، كانت تجربة دينية. فقبول العضوية كان أشبه بالتعميد، والولاء للحزب يضاهى اختباراً للتضحية بالنفس فى سبيل القضية.

كذلك حاول سعادة أن يحيط عقيدته بميتافيزيقا من نوع جديد. وقد توصل إلى نحت تعبير عربى جديد هو ***المادحية*** - الذى يجمع بين المادى والروحى - للإشارة إلى هذا النوع الجديد من الميتافيزيقا، التى ترى أن التوازن الإنسانى لا يتحقق إلا عبر تحقيق الانسجام بين الجانبين المادى والروحى (**Zuwiyya-Yamak, 1966, 104**) . وهو يستبعد أى تصارع بين هذين الجانبين، ويدعى أن فلسفته تفوق الفلسفات الرأسمالية والشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية. فالانسجام الذى يقيمه بين الجانبين المادى والروحى يوفر الركيزة الفلسفية لتمجيده القوة وإيمانه بصحة ذلك. وانطلاقا من تأثره بالداروينية، يعلن سعادة أن القوة هى القاسم المشترك فى الصراع الطبيعى والعنيف بين الأمم ؛ ومن هنا، فإن الفضائل القتالية هى أكثر ما تحتاجه الأمم.

وكانت مبادئ الإصلاح الرئيسية التى يتبناها الحزب تركز على استئصال شأفة الطائفية. فسعادة يدعو إلى فصل الدين عن الدولة، ومنع رجال الدين من التدخل فى

الأمور السياسية والقضائية، وإلغاء كل الحواجز الاجتماعية بين الطوائف الدينية المختلفة (SSNP, 1955 b, 53-63) وهو يرى فى الطائفية أخطر مشكلة تواجهها سوريا، وأن مهمة حزبه الأولى هى القضاء عليها واستبدال الخلافات الطائفية بالإيمان المشترك بمبادئ القومية الاجتماعية والإخلاص لها. ولربما كانت هذه النزعة العلمانية المتشددة هى أكثر عناصر عقيدة سعادة رواجا. فقد استهوت قطاعا كبيرا من الإنتلجنسيا التى كانت تواقة إلى تحجيم تأثير الدين ورجاله فى المجتمع، وكذلك أفراد الأقليات الدينية، مثل الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك، الذين رأوا فى العلمانية السبيل الوحيد للتخلص من قيودهم الطائفية.

وبالنسبة للمسائل الاقتصادية، دعا سعادة إلى القضاء على "الإقطاع" وإقامة اقتصاد قومى يقوم على الصناعة، توجهه الدولة ولا تملكه (سعادة ١٩٥٩ ، ص١١٩). فكل قرارات الإنتاج ينبغى أن تتخذ للصالح القومى، كما ينبغى توزيع الإنتاج بما يفى بكل الحاجات، ومكافأة المنتج (سعادة ١٩٥٩ ، ص١٢٤). وهذا الموقف يعكس المبادئ الاقتصادية العامة للفاشية الأوروبية. كما يرفض سعادة الشيوعية أو أى نشاطات عمالية مستقلة، حيث يرى أن نشاطات كهذه من شأنها تقسيم الأمة وإعاقة تطورها. والأهم من كل هذا هو أن على الدولة إقامة جيش قوى للدفاع عن سيادة الأمة السورية فى مواجهة كل الأخطار، ويكون موضع فخر للسوريين ونموذجا للانضباط.

وبتجميعه للأفكار والنظريات المستعارة من الفاشية الأوروبية وضبطها على واقع سوريا وظروف المجتمع السورى، استطاع سعادة تقديم منظور أيديولوجى متماسك للأمة السورية، التى تعانى التقسيم والقمع، وتضعها على طريق الوحدة والبعث. على أن أكثر ما يثير الانتباه بالنسبة لهذه الحركة ليس محتواها الأيديولوجى نفسه، بل القوة التى قدمت بها وروج لها. وقد كان لجاذبية شخصية سعادة وقدرته على الإقناع دوره فى ذلك، وكذلك التنظيم الجيد للحزب وحماسة أعضائه.

جاذبية القومية الاجتماعية السورية

كان للقومية الاجتماعية السورية جاذبيتها الكبيرة كوسيلة لتخفيف الضغوط السيكولوجية، أكبر، على سبيل المثال، من القومية المصرية أو القومية العربية المبكرة. فقد قدمت نسخة كاملة ودوجماتية من الواقع الاجتماعى والسياسى، وحثت على القبول

بها بتأثير السطوة المطلقة للزعيم. والأكثر من هذا أنها حثت الأفراد، عبر فلسفتها وممارسات حزبها، بالتخلى عن فرديتهم والذوبان فى حياة وأفكار الحزب. فعبر الانضمام إلى مثل هذا الحزب المتسيد، يمكن للأفراد الهروب من أى أزمات فردية عن طريق التخلى عن مسئولياتهم ومخاوفهم كأفراد. إن الحزب الاجتماعى القومى السورى لا يقدم، هكذا ببساطة، حلولا للمسائل السياسية؛ ولا هو يقدم مجرد طريقة جديدة للحياة، بل حياة جديدة تماما. وبهذا المعنى، كانت القومية الاجتماعية السورية أعمق أثرا على الأفراد وتوجهاتهم السيكولوجية من أى من الأيديولوجيات الأخرى فى فترة ما بين الحربين.

ومن منظور الضغوط الاجتماعية فى تصنيف اضطراب الهوية، أتاحت القومية الاجتماعية السورية هوية اجتماعية قوية للمغتربين من الأفراد، عبر رسمها صورة قوية للأمة السورية، وتاريخها، وحاضرها ومستقبلها. وقد أمكن تأكيد هذه الهوية الجديدة بفضل ممارسات الحزب الذى فرض على أعضائه التخلى عن أى أفكار عن الإرادة الحرة، والخضوع التام لسلطة الحزب. فالشخص، بفقده لحريته كفرد، يصبح بالفعل جزءا من كيان اجتماعى أكبر؛ وعليه، فإن بإمكان الفرد أن يستمد معنى جديد للهوية عبر ذوبانه فى ذلك الكيان الأكبر. وقد أمكن إشباع الحاجة إلى الشعور الحاد بالهوية عن طريق شخص الزعيم نفسه. فالزعيم جرى تقديمه كشخصية تتمتع بصفات أسطورية، تجسد روح الأمة السورية وروح كل فرد من أفراد تلك الأمة. كان الزعيم هو الأمة، والانتساب إلى الأمة يعنى الانتساب إليه. وبمعنى من المعانى، فقد حمل كل الأعضاء هوية الزعيم.

وعلى الجانب الأخلاقى، فقد تخلص أعضاء الحزب من مسئولية وإشكالية الخيار الأخلاقى، وذلك بتنازلهم عن الفردية والإرادة الحرة. فقد كانوا فى حالة تسليم كامل أمام الحزب وزعيمه. يفعلون ما يؤمرون به ولا يدعون أى استقلالية أخلاقية. وأيا كان الخيار الأخلاقى الذى ترك لهم، فقد كان متأثرا بشدة بالتعاليم والإرشادات المشددة التى تلقوها عن الحزب. وبعبارة أخرى، فلم يكن لهم خيار فى معظم الأحوال؛ وفى المواقف التى كان عليهم الاختيار، كانت مبادئ وتعاليم الحزب رائدهم.

وفى المجال الفكرى، يدعى سعادة أنه يقدم فلسفة شاملة للتاريخ والتطور الاجتماعى. ومثلما كانت نظرياته غير مكتملة النضج، كان هناك الكثير من النظرات التى على إصدارات ومؤسسات الحزب استكمالها. فالتاريخ هو قصة الأمم فى تطورها؛ والأمة السورية، التى تتعرض للقمع على يد الأجانب والطبقات الرجعية، توشك على التحقق فى إطار دولة قومية علمانية قوية. والأفراد ليس لهم وجود مستقل عن الأمم، بل أن وضعهم ثانوى وخاضع لها.

والحقيقة أن القومية الاجتماعية السورية كانت، من منظور السيكولوجيا الاجتماعية، أكثر العقائد التى ظهرت فى العالم العربى الحديث، من حيث إرضائها لهذا الجانب. ويعود هذا، فى جانب منه، إلى أن الأفكار ذاتها، بتأكيدها على إهمال الإرادة الفردية، وفرت مهربا من كل الأزمات الشخصية. لكن أكثر ما يمكن توجيه النقد إليه هو شخصية سعادة نفسه وذلك القدر من تسلط الحزب، والذى استطاع بالفعل إتمام السيطرة على الفرد. فليس هناك حركة عقائدية على مستوى العالم العربى، بما فى ذلك القوميين العرب والإسلاميين، تمكنت من الهيمنة على الفرد بمثل ما فعلت حركة القومية الاجتماعية.

الآليات الاجتماعية للقومية الاجتماعية السورية

كانت عضوية الحزب الاجتماعى القومى السورى من الشباب الذين تلقوا قسطا طيبا من التعليم، وقسم كبير منهم من الروم الأرثوذكس وغيرها من الأقليات. وكان أعضاؤه، بصفة عامة، ينتمون إلى الطبقة الوسطى المدينية أو شبه المدينية. ويمكن التعرف على مدى جاذبية القومية الفاشية عند هذه الجماعات من خلال المستوى السيكولوجى الذى أشرنا إليه فى الفصل الأول. فمسألة الطائفية كانت فى القلب من عقيدة الحزب الاجتماعى القومى. ومن منظور الأقليات، اجتذب الحزب الجانب الأكبر من أتباعه من بين صفوف طائفتى الروم الأرثوذكس والكاثوليك فى كل من سوريا ولبنان. وكما سبق وذكرنا، فإن هاتين الطائفتين، بحكم تبعثرهما فى أرجاء سوريا ولبنان، كانتا تقاومان، بصورة جزئية، فكرة القومية اللبنانية، التى من شأنها تقسيم طائفتيهما ووضع أفرادهما فى لبنان تحت سيطرة الموارنة؛ لكنهم كانوا يخشون كذلك من الضياع فى وحدة سياسية عربية إسلامية أكبر، يسطر عليها حتما السنة. فقيام

دولة سورية يتلاءم أكثر مع مصالحهم الطائفية. وكان بعض الدروز والبروتستانت يشاركونهم مخاوفهم من هذه العزلة داخل لبنان وسيطرة الموارنة والسنة. لكن ليس معنى هذا أن عضوية الحزب قد اقتصرت على هذه الطوائف، فكثير من السنة اجتذبتهم نظرته للوحدة السورية، كما أن كثيرا من الموارنة استهواهم الطابع العلمانى والعلمى الزائف لنظرة الحزب.

ومن منظور الطبقة والمصالح الطبقية، فمن الجدير ملاحظة أن الحزب دعا إلى سيطرة الاقتصاد المركزى والاستثمارات الكبيرة؛ إلا أنه دعا أيضا إلى حماية امتيازات صغار المستثمرين والملاك. ومن الطبيعى أن يجتذب ذلك عناصر الطبقة الوسطى الصاعدة. فهذه العناصر البرجوازية الصغيرة تقدر الملكية الخاصة لكنها تشعر، فى ذات الوقت، بتهديد الرأسمالية الكبيرة، فى ظل نظام اقتصادى غير خاضع للرقابة .

ومن منظور التعارض بين الأجيال، كان الحزب حركة شبابية واعية. فهو لم يقبل عضوا يزيد عمره على الأربعين، وكثف جهوده لتجنيد الشباب فى العشرينات المبكرة من عمرهم. وكما فى الحركة الفاشية الأوروبية، كان يرى فى الشباب الحيوية وإمكانية التشكل اللازمين لتدشين حركة عقائدية قوية.

وفى النهاية، أسفر مزيج من التعارض الطبقى والطائفى، تمثل فى العديد من الأزمات مع نظام الحكم، عن وقف نشاط الحزب الاجتماعى القومى السورى. فالزعماء الطائفيون والدينيون كانوا يرتابون فى علمانية الحزب المتشددة، بينما كانت الطبقة العليا تخشى من عواقب نجاح حزب شمولى كهذا. ولو كان الحزب نجح فى إقامة تحالف مع أفراد من الطبقة العليا، مثلما فعل الفاشيون فى إيطاليا وألمانيا، فلربما تمكن من الفوز بأرضية أفضل، يدعم عن طريقها الطبقة الوسطى ويشحذ قواها. إلا أنه، وعلى عكس إيطاليا وألمانيا، كانت النزاعات الطائفية أكبر من أن يتغلب عليها الحزب .

ميراث القومية الاجتماعية السورية

كان الحزب الاجتماعى القومى السورى أول حزب سياسى حديث فى العالم العربى ينجح فى حشد الجماهير بصورة مستمرة وفعالة. وقد بين سعادة وأتباعه ما يمكن أن يفعله التنظيم والأيديولوجيا والكاريزما. وبفضل نجاحه المبكر، أصبح

الحزب فى بؤرة الاهتمام السياسى ونموذجا يحتذيه القائمين بالأنشطة السياسية. وكان لوضعه هذا أثره الكبير على تطور الأحزاب السياسية الأخرى، وكذلك صياغة الأيديولوجيات. وكما سبق وذكرنا، فإن من الممكن أن نربط مباشرة، بصورة أو بأخرى، بين قيام حزب الكتائب اللبنانى والبعث العربى والنجاح الذى حققه الحزب الاجتماعى.

ولربما كان المحتوى الأيديولوجى للحزب هو أكثر ما ترك أثرا فى دعم فكرة العلمانية فى المجال السياسى. صحيح أن الحركات القومية الليبرالية، فى مصر ولبنان وسوريا، قبل ظهور الحزب الاجتماعى، كان لها نكهة علمانية واضحة، لكن أيا منها لم يطرح مسألة السياسة العلمانية بمثل هذا القدر من الوضوح والقوة الذى قدمه هذا الحزب. فقد أثبت الحزب أن العلمانية الشاملة يمكن أن تكون موضوعا جماهيريا للغاية. فهى لم تكن فحسب وسيلة لجذب الأقليات الدينية، التى شرعت لتوها فى الاندماج فى تيار الحياة السياسية السائد، بل كانت أيضا موضوعا يمكن أن يلتف حوله الجيل الصاعد، الأوروبى التعليم، والمستاء من نفوذ الطبقة الدينية التقليدية فى السياسة والمجتمع. فالنجاحات التى حققها الحزب فيما يتصل بالعلمانية لم تذهب هباء؛ فقد أصبحت هذه العلمانية أحد ركائز العقيدة القومية العربية الجديدة، التى صاغها البعث وتبنى ناصر جانبا كبيرا منها، وكذلك مجمل جيل القوميين العرب فى الخمسينيات والستينيات .

لكن الحزب الاجتماعى القومى السورى كان، أولا وقبل كل شىء، حزبا قوميا. وكل أيديولوجيته ودعايته تدور حول فكرة الأمة. وهو، بهذا المعنى، أول حزب سياسى يبذل مثل هذا الجهد ويعول كل هذا التعويل على النموذج القومى. بالطبع، كان هناك أحزاب قومية قبل الحزب الاجتماعى، لكن أيا منها لم يتناول المسألة بهذا القدر من الحدة والنقاء. ومرة أخرى، وكما هو الحال بالنسبة لموضوع العلمانية، يثير سعادة موضوعا أثبت فيه حزبه كم هو جماهيرى ومتفجر. فالنجاحات المبكرة لقوميته الراديكالية السورية ساعدت القومية اللبنانية والقومية العربية على إعادة تأكيد إمكانية تحقيق الفكرة القومية. والأكثر أهمية أنها أقنعت جناحا عريضا من حركة القوميين العرب بتقديم صياغة أكثر جذرية ونقاء من القومية العربية. فالقومية العربية، كما

قدمها ميشيل عفلق وحزب البعث، ابتعدت، فى الحقيقة، عن الوسطية التى ميزت القوميين العرب الأول، وتبنت الرؤية الحماسية، وإن اتسمت بالغيبية، للقومية التى روج لها الحزب الاجتماعى. كذلك يمكن رد تغيير اتجاه القومية العربية، فى جانب منه، إلى ورود الأفكار الألمانية عن القومية إلى المنطقة، وهى مهمة تولاها، إلى حد كبير، الحزب الاجتماعى. فقد كان سعادة، كما سبق أن ألمحنا، متأثرا إلى حد كبير بالأفكار الألمانية وصاغ أفكاره على هدى المبادئ الفاشية الألمانية والإيطالية. وعلى الرغم من أن الكتابات الألمانية كانت متاحة، وتعرف عليها كل من ساطع الحصرى وميشيل عفلق بصورة مباشرة، فإن قليلين من النشطاء السياسيين، فى فترة ما بين الحربين، كانوا يتمتعون بالخلفية الفكرية لسعادة. فبينما كان التعليم الغربى فى الشرق الأوسط مماثل لنظم التعليم الإنجليزى والفرنسى أو الأمريكى، كان تعليم سعادة ألمانيا بالأساس. وبسبب الاختلافات التاريخية، كانت المعتقدات والمشاعر القومية الألمانية تختلف عن نظائرها الفرنسية أو الإنجليزية أو الأمريكية. فالقومية الألمانية أكثر حماسية وغيبية وهى، على عكس غيرها من القوميات، تؤكد على مقاومة الهيمنة الأجنبية وتحقيق الوحدة القومية. وبرغم كل شىء، فقد ظهرت القومية الألمانية فى أعقاب غزو نابليون لألمانيا وبلغت ذروتها بتوحيد الممالك والإمارات الألمانية المتعددة فى دولة واحدة. وعلى الرغم من أن الحصرى قد نجح فى استيراد جانب كبير من نظرية القومية الألمانية، إلا أن سعادة كان أول من أضفى، بإجادة، تلك العاطفة والدراما المتصلة بهذا الشكل من القومية فى العالم العربى، ولقى النجاح. وقد حذا ناصر والبعث حذوه. فتحول الإنجليز والفرنسيون إلى أعداء فى نظر القوميين العرب بسبب دورهم فى هزيمة الحكومة العربية فى دمشق، وضع ألمانيا فى صورة أفضل وسهل من التحول باتجاه التعبيرات الجرمانية عن القومية.

ومع الروح الجرمانية للقومية، جاء عدد من العناصر المتصلة بها، التى تختلف بصورة واضحة عن ليبرالية ودستورية القوميات الإنجليزية أو الفرنسية أو الأمريكية. وبرغم هزيمة ألمانيا نفسها فى الحرب العالمية الثانية والتشهير بالنازية، فإن كثيرا من عناصر القومية الألمانية كانت قد جلبت بالفعل على يد ساطع الحصرى والحزب الاجتماعى من بعده، كتعبير عن رفض الحدود المصطنعة للدولة، والتأكيد على الروح

.العسكرية، وإضفاء الشرعية على الاستبداد، بل وحتى الشمولية. كذلك استعير من النموذج الألماني مفهوم جديد للحزب السياسي ودوره. فبدلا من الأحزاب المستمدة من الطراز الإنجليزي أو الفرنسي، المفككة تنظيميا، جاء الحزب السياسي الواحد، المنضبط تنظيميا، والموحد. وكان على هذا الحزب أن يكون طليعة الأمة، وأن يستولى على السلطة بالقوة، إذا لزم الأمر. وكان لنظام التعددية أن يختفى ليحل محله نظام الحزب الواحد القوى. كما حمل النموذج الألماني معه فهما جديدا لاستخدام البلاغة فى السياسة. وبدلا من النقاش المتمدن الذى نراه فى البرلمانات الديموقراطية والاحتكام إلى الانتخابات، أبرز الفاشيون الألمان والإيطاليون قوة البلاغة الشعرية أو الميثولوجية المسخرة لخدمة الحملات الدعائية المدروسة. ولسوء الطالع، وجد هذا أيضا طريقه إلى التيار القومى العربى السائد، عبر الحزب الاجتماعى، بصورة جزئية.

بالطبع، لا يمكننا اعتبار الحزب الاجتماعى المسئول الوحيد عن تحولات القومية العربية أو تدفق الأفكار الألمانية كبديل للأفكار الفرنسية والإنجليزية، لكن لا ينبغى التقليل من تأثيره خلال تلك المرحلة المبكرة. فقد أسهم فى تمهيد الطريق أمام شكل راديكالى، علمانى، استبدادى، مدع، من القومية العربية، احتل مكانة مهمة على ساحة السياسة العربية لعدة عقود .

الفصل السادس

مستقبل الأيديولوچيا في العالم العربي

في هذا الرصد للأيديولوجيا في العالم العربي، قدمت وصفا للحركات الرئيسية خلال عصر عام للأيديولوجيا، بدأ بسقوط الإمبراطورية العثمانية، وبلغ ذروته في أعقاب ضياع فلسطين في ١٩٤٨، وأخذ في الانهيار التدريجي خلال السبعينات. وعصر الأيديولوجيا هذا تزامن مع فترة من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السريعة، جعلت الناس يعيشون حالة شديدة من الضغوط النفسية والتفتح، من ثم، في التعامل مع الصياغات الأيديولوجية للواقع. وهذه الفترة تبدأ بالحرب العالمية الأولى، ويمكننا تقسيمها إلى ثلاث مراحل شديدة الاختلاف. الأولى، تمتد من سقوط الإمبراطورية العثمانية وحتى ضياع فلسطين. وقد ساد خلالها عدد من العقائد القومية الليبرالية، مثل القومية المصرية والقومية العربية التقليدية. وامتدت الثانية من هزيمة ١٩٤٨ وحتى هزيمة ١٩٦٧، وسادت خلالها القومية العربية الراديكالية. أما الثالثة، فقد بدأت في أواخر الستينات، وتسيدتها العقائد الإسلامية الأصولية.

وقد استجابت هذه المراحل للمتغيرات عند عدة مستويات. فمن منظور الطبقة، تمثلت المرحلة الأولى في تعزيز نخبة الطبقة العليا المحلية بعد الانهيار العثماني؛ وشهدت الثانية اختراق طبقة وسطى جديدة للسلطة؛ بينما كانت المرحلة الثالثة أقل وضوحا، وإن مثلت، بدرجة ما، محاولات الطبقة الوسطى والدنيا لضمان مكان لها على الساحة السياسية. وهذه الطبقات تستخدم الأيديولوجيات كوسيلة لتشويه غيرها من الطبقات، وكغطاء لإضفاء الشرعية على عملية صعودها إلى السلطة، وسبيلا لتبرير البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يتحركون باتجاهها.

ومن منظور التنافس بين الأجيال، هناك إيقاع منتظم تماما للتغيير الأيديولوجى المصاحب لتكوين مجموعات جيلية جديدة وتحديها للمجموعات الجيلية الجديدة. ويبدو أن كل هبة من هذه الهبات الجيلية تحدث بانتظام كل ٢٥ عاما تقريبا: المرحلة الأولى من ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥ تقريبا؛ والثانية من ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠ تقريبا؛ والثالثة من ١٩٧٠ – ؟ وغالبا ما يقرر توقيت هذه التحولات الطبقية والجيلية أحداث تاريخية خاصة، يصعب التنبؤ بها، مثل الثورة العربية عام ١٩١٦، وتقسيم سوريا فى ١٩٢٠، وضياع فلسطين فى ١٩٤٨، وحرب السويس فى ١٩٥٦، وحرب الأيام الستة من عام ١٩٦٧، وحرب أكتوبر فى ,١٩٧٣ فمثل هذه الأحداث يسهم فى تدشين التحولات الطبقية والجيلية.

كذلك، يعتبر الصراع بين الأعراق والطوائف متغيرا مهما. والأهم هو أن الأقليات الطائفية والعرقية دخلت ساحة السلطة الرئيسية جنبا إلى جنب مع الطبقة الوسطى فى الخمسينات. وهذا ما يفسر جانبا من شعبية القومية العربية وتحييد الشيوعية عرقيا خلال تلك الفترة. لكن العودة إلى السياسات الدينية والطائفية والعرقية، فى السبعينات والثمانينات، تشير إلى أن المحاولات الاندماجية، خلال الخمسينات والستينات، لم تكن ناجحة على الإطلاق.

سقوط الأيديولوجيا

من المؤكد أن الأيديولوجيات، فى العالم العربى، قد أنجزت مهاما مفيدة. أهمها، أنها لعبت دورا رئيسيا فى حشد قطاعات من السكان وأطاحت بالأنظمة التقليدية التى كانت تتولى الحكم خلال فترة ما بين الحربين؛ وبالتالى، تولت عملية تنظيم سلطة الأنظمة الجديدة والحفاظ عليها. يضاف إلى هذا أن العديد من هذه الحركات الأيديولوجية قدمت، فى المجال الاجتماعى ـ الاقتصادى والثقافى، كما يلاحظ كمال كرابات وكما سبق وأشرنا، الإطار الفكرى والسياسى الذى دخلت من خلاله الأفكار الخاصة بالمجتمع والاقتصاد ونظام الحكم والحداثة، إلى العالم العربى. وبهذا المعنى، فقد كانت بمثابة قنوات لتغيير وتحديث الوعى فى العالم العربى. على أن القراءة النقدية للفصول السابقة، من منظور الحياة السياسية المعاصرة، قد تقودنا إلى التوصل إلى أنه برغم مرور سبعة عقود من الأنشطة العقائدية، لا تزال الثقافة السياسية فى العالم العربى تعانى قدرا كبيرا من الاضطراب. فليس هناك تحديد واضح لمفهوم الجماعة

السياسية، أو أسس متفق عليها للشرعية السياسية، أو فهم واضح للحقوق والواجبات السياسية، أو قائمة أولويات منظمة للأهداف السياسية. وقد فشلت الأيديولوجيا فى حل هذه المسائل. وقد بقيت هذه المناطق الإشكالية فى الثقافة السياسية العربية كميراث للأيديولوجيات العربية فى القرن العشرين.

أزمة الشرعية

من الوظائف الرئيسية لأى أيديولوجيا، فى حال وصول مؤيديها إلى السلطة، إضفاء الشرعية على حكمهم والنظام السياسى الجديد الذى يقيمونه. فعبر تحديد الإطار الأخلاقى والفكرى الذى سيعمل المجتمع، أو قطاع كبير منه، على هديه، وصياغة المفاهيم السياسية، يمكن للأيديولوجيا تقديم الأسس الشرعية اللازمة للنظام السياسى. وحسب ابتر، فإن الأيديولوجيا تحدد "الغايات السامية التى تميز الدولة ككيان أخلاقى" (Apter, 1963,). وفى الدول الجديدة، مثل تلك التى شهدها العالم العربى، فإن وظيفة إضفاء الشرعية هذه والتى تتولاها الأيديولوجيا تفيد فى تحقيق قدر من الاستقرار للنظام السياسى. لكن، وبصفة عامة، فإن الحركات الأيديولوجية التى ظهرت فى العالم العربى لم تنجح فى توفير الشرعية اللازمة لتحقيق استقرار النظم السياسية العربية. ويمكن رصد المشكلة على مستويين: إضفاء الشرعية على الحدود السياسية، وإضفاء هذه الشرعية على النظم السياسية الجديدة. وكلاهما ضرورى لتحقيق الاستقرار السياسى، وكلاهما لا يزال يواجه أزمة مستحكمة.

ومشكلة الحدود السياسية مسألة قومية، نشأت مع انهيار الإمبراطورية العثمانية وتحويل المناطق العربية الشرقية من الإمبراطورية إلى دول منفصلة على يد القوى الأوروبية. وقد أدى هذا إلى ظهور أول موجة محافظة من القومية العربية، والتى ركزت على إعادة توحيد سوريا. وعلى الرغم من أنها نبعت من موقف العداء الطبيعى للهيمنة الأجنبية (الأتراك أولا ثم الفرنسيين) والرافض لتفتيت الأقاليم العربية، التى كانت متداخلة فى بعضها، تحت حكم العثمانيين. وبالرغم من أنها كانت لا تزال أضيق فى نظرتها وأقل حدة من القومية العربية الراديكالية التى ظهرت فى الخمسينات، فقد دشنت هذه القومية العربية المبكرة، من المنظور السياسى، نموذج التفكير العربى الداعى إلى تحدى شرعية حدود الدولة. وعلى الرغم من أن هذا كان له ما يبرره فى

سوريا إلى حد ما، فقد انتهى الأمر بانتشار فكرة تحدى شرعية حدود الدولة فى العراق ومصر واليمن ودول المغرب، ومعظمها كانت وحدات سياسية واضحة تماما منذ زمن طويل. وقد شكلت فى النهاية تحديا لشرعية الحدود السياسية فى كل الدول العربية، ولا تزال حتى يومنا هذا مصدرا للاشرعية، ومن ثم لعدم الاستقرار والتخريب السياسى فى أرجاء العالم العربى.

كانت المشكلة حادة بصفة خاصة بالنسبة للنظم التى تعتبر نفسها قومية عربية، مثل البعث فى سوريا والعراق وحركة القوميين العرب فى اليمن، حيث إن عقيدة القومية العربية، التى استولوا على السلطة انطلاقا من تبنيها والتى كانت تمثل الغطاء الشرعى لحكمهم، تتحدى شرعية الدولة التى يدعون الحق فى حكمها. وبعبارة أخرى، فإن أيديولوجيتهم تؤكد على أنهم حكام شرعيون لدولة غير شرعية. وهذا، بالطبع، يعد تناقضا. وهو ما أسهم فى استمرار أزمة الشرعية فى الدول القومية العربية، والتى جعلتها من أكثر الأنظمة القمعية فى المنطقة والعالم.

وإلى جانب مشكلة شرعية الحدود السياسية، هناك مشكلة شرعية أنظمة الحكم داخل تلك الحدود. وفى هذه النقطة، فإن المشكلة تنبع من تصارع أيديولوجيات مختلفة أكثر مما تنبع من التناقضات الداخلية للقومية العربية فى نظام دولة مشتت. وباختصار، فإن أيديوچيات العالم العربى توصلت إلى ثلاثة معايير للحكم على شرعية النظم السياسية. المعيار الأول هو الديموقراطية الدستورية، المستمد من النموذجين الإنجليزى والفرنسى والذى كان سائدا خلال فترة ما بين الحربين. والثانى هو نظام الحزب الواحد التسلطى، المستوحى من النموذجين الألمانى والسوفيتى والذى ساد فى عقدى الخمسينيات والستينيات. أما الثالث فهو المعيار الإسلامى الذى بلغ الصدارة بعد إفلاس القومية العربية فى الستينات وانتصار الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩ ، وكان من شأن الصراع بين هذه الفلسفات السياسية الشديدة التباين تجريد النظم السياسية العربية من أى أسس ثابتة للشرعية السياسية. وقد أدى هذا، بالطبع، إلى إشاعة عدم الاستقرار واضطرار الحكومات إلى اعتماد القمع وحده كوسيلة لبقائها.

أزمة الطائفة

على الرغم من أن أزمة الشرعية، بصورتها التى عرضنا لها، تتصل بشرعية حدود سياسية ونظم سياسية، فإن أزمة الطائفة تتصل بمتغير أكثر ذاتية ونفسية هو، تحديدا، الهوية الطائفية. فكل الحركات القومية التى ظهرت فى القرن العشرين كان من مبادئها الأساسية استبدال الانتماءات الطائفية، التى شكلت أساسا للحياة السياسية داخل الدولة العثمانية، بهويات قومية شاملة وعلمانية. كان هذا هدف القومية المصرية والسورية واللبنانية والعربية. وجاءت الحركات الماركسية كذلك للقضاء على هذه الانتماءات الطائفية بالدعوة إلى هويات طبقية. كما حاولت بعض هذه الحركات الأيديولوجية، وعلى رأسها الحركات القومية المصرية واللبنانية والماركسية، استبدال الهويات الإثنية والعرقية. وعلى الرغم من أن بعض هذه الهويات الإثنية والعرقية قد تلاشت بصورة مؤقتة، خلال فترات الحماس الأيديولوجي، فإن ذوبانا صحيا لهذه الهويات أو اندماجا فى كيانات خارج تركيبة الفسيفساء السيكولوجية لم يقدر له الحدوث. وبدلا من هذا، شهدت هذه الانتماءات إحياء النزعات الانفصالية بصورة خطيرة. فالتوترات الكردية تحولت إلى حرب في العراق، وتطورت المشاحنات العلوية - السنية، فى سوريا، إلى تمرد علنى، وفى لبنان تحول الصراع بين المسلمين والمسيحيين إلى حرب أهلية، وقاد مناخ الريبة بين المسلمين والأقباط إلى إثارة القلاقل فى مصر. وفى العراق وسوريا، يمكننا أن نلحظ اعتمادا متزايدا على العائلة أو القبيلة فى إدارة الحكم؛ وهذا يشير إلى أن دائرة الثقة، التى تحدد الانتماء الطائفى بصورة عملية، قد انكمشت للغاية. لكن استقرار الحياة السياسية يتطلب حدا أدنى من الثقة والانتماء المشترك .

ودور الأيديولوجيا فى هذا الصدد هو توفير بنية هوية قادرة، تتمتع بجاذبية تمكنها من التفوق على غيرها من الانتماءات، ناهيك عن الحلول محلها تماما. وفى هذه النقطة كان القوميون العرب، بمعنى ما، الأكثر نجاحا. فقد استطاعوا أن يجمعوا بين الماضى الإسلامى واللغة المشتركة والتاريخ لتقديم هوية عربية، تركت آثارها على جيل كامل من العرب. أما الهويات الإقليمية والطبقية فلم تصب من النجاح إلا قليلا. على أن مشكلة القومية العربية تكمن فى أنها قدمت هوية طائفية - وسياسية فى المقام الأول -

تتناقض مع معطيات الواقع السياسى العربى. فالطائفة التى أكدت عليها العقيدة القومية العربية تقف على طرف نقيض من التفتت الذى يعانيه نظام الدولة العربية وغالبا ما تقف فى وجه أى تفاعل بين تلك الدول. وبدلا من أن تثقلها التجربة وتعضد قواها، انهارت الهوية القومية العربية نتيجة تجربتها وتضاءلت إلى مصدر محتمل لهوية طائفية. فالهوية الطائفية، قبل كل شىء، مسألة عملية يمكن الاعتماد عليها. إنها أداة للتفاعل الاجتماعى، وفى حال فشلها تستبدل بغيرها. ومن منظور السياسة العملية فى العالم الحديث، فإن أكثر الترتيبات استقرارا هى تلك التى تتوافق فيها الهوية الطائفية للجماعة مع الحدود السياسية الفعلية؛ بعبارة أخرى، فإن اكثر الكيانات السياسية الحديثة نجاحا واستقرارا هى الدولة - القومية. وفى العالم العربى، فإن هناك أمما أصغر من الدول القائمة وبعضها أكبر، لكن أيا منها لا ينسجم مع الوضع القائم بصورة تامة .

يمكن توصيف السياسة باعتبارها عملية يتخذ بواسطتها القرارات المهمة التى تؤثر فى جماعة كبيرة من الناس. وفى أى مجتمع كبير الحجم، فإن هذه العملية لابد وأن تكون معقدة لكى تراعى كل القوى والمصالح القائمة فى المجتمع. والعملية التى تتجاهل مجموعة كبيرة من القوى والمصالح يمكن أن تقود بالمجتمع إلى شكل من أشكال الخلل الوظيفى السياسى والأزمة السياسية، التى لا يمكن الحيلولة دون تحولها إلى حالة شاملة من عدم الاستقرار دون اللجوء إلى المزيد من القمع. وقد أضفت عمليات التحديث المزيد من التعقيدات على شبكة القوى والمصالح الاجتماعية الواجب وضعها فى الاعتبار؛ وعليه، فإن العملية السياسية الساعية إلى السيطرة على هذا المجتمع لابد وأن تكون هى الأخرى معقدة. وفى المجتمعات النامية، فإن أحد أدوار الأيديولوجيا هو تقديم الإطار لمثل هذه العملية. ومن حيث الجوهر، فإن على الأيديولوجيا أن تسعى إلى وضع مجموعة جديدة من القواعد للعبة السياسية بدلا من القواعد التقليدية الأقدم التى صارت سيئة الصيت. وكلما كان القبول بالقواعد الجديدة كبيرا، كلما كان دورها أكبر فى تسهيل توجيه العملية السياسية؛ وإذا لم تكن كذلك، تتحول السياسة إلى وسيلة غير محايدة للصراع تلعب فيها القوة الدور الرئيسى.

وقد توصل العالم العربى خلال العصر العثمانى، وعلى مدى قرون، إلى قواعد عامة ومقبولة على نطاق واسع، أسهمت فى تنظيم عملية اتخاذ القرار السياسى. وقد أعفى ذلك الحكم من اللجوء إلى استخدام القوة الخالصة فى تصريف الأمور اليومية. على أن العقود التى أعقبت انهيار الدولة العثمانية شهدت تطورين أديا إلى اختلال وظيفة تلك القواعد. أولهما، أن البيئة الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية للعالم العربى قد تغيرتا بحيث صارت قواعد اللعبة القديمة غير صالحة للأوضاع الجديدة؛ وثانيهما، أن مجموعة القواعد القديمة نفسها أصبحت فى مواجهة مباشرة مع مجموعة من القواعد السياسية الجديدة من وضع أيديولوجيات جديدة.

وتكمن مشكلة التسعينات فى أنه فى الوقت الذى أصبحت قواعد اللعبة القديمة مرفوضة بصورة أو بأخرى، لم يتحقق للقواعد الجديدة الرسوخ اللازم. ويعود هذا، فى جانب منه، إلى أن الحركات الأيديولوجية فى العالم العربى كان عليها أن ترسى مجموعات من القواعد المتعارضة، تتلخص فى ثلاثة نماذج من الأيديولوجيا، هى: الدستورية الليبرالية، واستبدادية الحزب الواحد العلمانية، والأصولية الدينية الشمولية. ولم ينجح أى من هذه النماذج الثلاثة بأى شكل فى استبعاد النموذجين الآخرين، وتقديم إطار شامل تسير على هديه الحياة السياسية. وبدلا من ذلك، فإن النماذج الثلاثة غالبا ما تتعايش بصورة غير مريحة على نفس الساحة السياسية، مثيرة الفوضى وعدم الاستقرار داخل النظام السياسى. فبدون اتفاق واسع على أسس الحياة السياسية وقواعد التفاعل السياسى، فإن الحياة السياسية يصيبها حالة من الاضطراب والفوضى والتصارع، تتطلب جرعة كبيرة من قمع السلطة حتى تتمكن من السيطرة على الوضع.

لكن مشكلة الفوضى والتنافس غير المنظم فى السياسة العربية لا يمكن ردها إلى الصراع غير المحسوم بين الأطر الأيديولوجية المختلفة وحده. إذ يمكن ردها كذلك إلى ظهور الوحدات السياسية الجديدة فى المنطقة والتطورات الاجتماعية والاقتصادية السريعة التى لا زالت تعانى منها. وأخيرا، فإنه على الرغم من محاولة الأيديولوجيات سلوك طريق مختصر لطرح قواعد سياسية جديدة للعبة، إلا أن الأمر يحتاج المزيد من

الوقت لوضع قواعد سياسية مناسبة. وبعبارة أخرى، فإن كثيرا من الساحات السياسية العربية لا تزال أصغر عمرا من أن تستمتع بالاستقرار البسيط الذى يواكب النضج.

أزمة النمو السياسى

فى حالة التطور السياسى الناجح، يتغير النظام السياسى بطريقة تسمح بالحفاظ - أو إعادة تأسيس - على الأوضاع السياسية والاستقرار فى مجتمع يتعرض للتغيير بفعل عوامل التحديث. وهذه العملية تتضمن زيادة كبيرة فى قدرة النظام السياسى على مستويين: تدبير الاحتياجات وتوفير المتطلبات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية. الأول يتضمن مدخلات، والثانى مخرجات. فى الحالة الأولى، تتصرف الدولة كمستقبل ومنظم؛ وفى الثانية، تكون منتج وموزع. وفى فترة ما بين الحربين، دفعت الطبقة العليا العربية، التى كانت تهيمن على الحياة السياسية العربية، باتجاه زيادة قدرات بنى الدولة القائمة آنذاك بما يسمح بالوفاء بالمطالب السياسية المختلفة. وهذه المطالب كانت عبارة عن مطالب مختلفة لأبناء عائلات الطبقة العليا التى كان يعبر عنها مؤسسيا عن طريق النظم البرلمانية، التى كانت تفضلها هذه الطبقة. ومن حيث الجوهر، نجحت هذه الطبقة فى المأسسة المؤقتة لنمط من أنماط تقاسم السلطة وتصنيف المطالب لم تشهده المنطقة من قبل. فبينما تنامت قدرة الدولة على تدبير وتنظيم المتطلبات المختلفة، حدث نمو طفيف فى قدرتها على إنتاج وتوزيع الحاجات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية. وكان هذا عائدا، إلى حد كبير، إلى أن المطالب الأساسية للطبقات العليا كانت تدور حول مسائل المشاركة السياسية لا حول الإمداد ببضائع بعينها. فأفراد الطبقات العليا كانت أوضاعهم جيدة. وكانوا يدبرون أمورهم بوسائلهم الخاصة. ولم يكونوا ينتظرون الدولة كى تنتج لهم البضائع، إنما كانوا يسعون إلى المشاركة فى الرقابة على الدولة حتى يضمنون بقاءها بعيدة عن استثماراتهم، ووضعها لإطار سياسى يخدم مصالحهم الخاصة.

وهناك تطوران كان لهما دورهما فى تغير التحديات التطورية السياسية التى واجهت الدولة العربية. أولها، وصول الطبقة الوسطى الجديدة إلى مركز الحياة السياسية؛ والثانى ضياع فلسطين. فعلى عكس الطبقة العليا، كانت الطبقة الوسطى

طبقة معوزة، بالمعنى المادى. وإلى جانب المشاركة السياسية، كانت هذه الطبقة بحاجة إلى الدولة لتوفر لها فرص العمل، والسكن، والتأمينات الاجتماعية، والطرق، والمدارس، وغير ذلك. وهى تنظر إلى الدولة كمصدر لتحقيق الراحة والثروة لا كخطر ينبغى مواجهته. وهكذا، تصاعدت حاجة الدولة إلى زيادة قدرتها على إنتاج وتوزيع البضائع الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية بصورة كبيرة. يضاف إلى هذا أن ضياع فلسطين خلق مطلبا ملحا بزيادة القدرات العسكرية لمعظم الدول العربية زيادة كبيرة، خاصة تلك المجاورة لإسرائيل. وبالطبع، ضاعف هذا أيضا من حاجة الدولة إلى زيادة قدراتها الإنتاجية.

وقد استطاعت القومية العربية الاشتراكية الراديكالية، التى صعدت على أثر هذين التطورين، أن تلبى بصورة جيدة حاجة الدولة لزيادة إنتاجيتها. فقد أقامت النظم الجديدة فى مصر وسوريا والعراق وغيرها، والتى استولت على ممتلكات الطبقات العليا وصادرت المصالح الأجنبية، تحالفات عسكرية مجزية مع قوى أجنبية (الاتحاد السوفيتى بالأساس) وأقامت قطاعًا عامًا ضخمًا أفاد قطاعات عريضة من سكان هذه البلاد. والحقيقة أن النظم القومية العربية كانت فعالة للغاية فى هذا الجانب من جوانب بناء الدولة.

على أن أزمة التطور السياسى المستحكمة تكمن فى أنه فى حال تعزيز قدرة الدولة الإنتاجية فإن المجموعات الحاكمة فى هذه النظم تعوق بقوة قنوات المدخلات المقبولة إلى النظام. وبعبارة أخرى، فإنهم ضحوا بالمشاركة، فى سبيل تعزيز الإنتاج والتوزيع. والحقيقة أن الأيديولوجيات، التى استحوذت على الاهتمام فى الخمسينات والستينات، اتفقت على تحقير النماذج الديموقراطية التى شهدتها سنوات ما بين الحربين، وكانت أميل إلى النماذج الشمولية الماركسية، والألمانية، والإسلامية الأصولية. لكن مع سير بعض هذه المجتمعات العربية قدما على طريق التطور الاجتماعى والاقتصادى وتحسن الأوضاع الاقتصادية للطبقة الوسطى ونمو وعيها السياسى، فإن المطالب السياسية لهذه الطبقة يمكن أن تتحول من الحصول على بضائع اجتماعية ـ اقتصادية إلى المطالبة بحقها فى المشاركة السياسية. وقد شاهدنا هذا فى أمريكا الجنوبية، وشرق أوروبا، وآسيا خلال السبعينات والثمانينات، وكان له إشاراته المتقطعة

فى مصر والأردن والكويت وغيرها من البلاد العربية خلال نفس الفترة. وهو أمر مرشح للظهور بمزيد من القوة فى العالم العربى. فالأزمة الموشكة هنا هى أن الأيديولوجيات التى سادت فى العالم العربى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أبدت التزاما قويا بالروح الاستبدادية والاستخدام المفرط للقوة من قبل الدولة فى قمع معارضيها، سواء على أرضية طبقية أو قومية أو دينية. وهذا التوجه الأيديولوجى يضر بعملية التكيف مع المطالبة المتصاعدة بالمشاركة السياسية التى يبدو أنها ستشكل أحد جوانب مستقبل العالم العربى .

أزمة الفكر السياسى

يعد معيار الحوار والتجاوب السياسى أحد المكونات الطبيعية للحياة فى النظام السياسى المستقر. فهو يساعد فى تحديد مواضع الخطر ، ويقترح العلاج ، ويعزز مشاعر الانتماء السياسى فى المجتمع. لكن لكى تكتسب هذه العملية تماسكها ويكون لها أثرها على المجتمع يجب أن تتم فى إطار مقبول من الأفكار والقيم؛ وإلا فقدت جمهورها وبؤرتها . فمثلما يسترشد الفلاسفة فى دراساتهم بمبادئ أساسية، فإن على العاملين بالقضايا السياسية والاجتماعية، حتى يكونوا منتجين وفاعلين، العمل وفق إطار أيديولوجى محدد للغاية. لكن مع تزايد الخلافات فى العالم العربى بعد انهيار القومية العربية وظهور الأصولية الإسلامية، فقد المثقفون العرب الإطار العام الذى من خلاله يفكرون ويكتبون ويتفاعلون مع المجتمع؛ وكنتيجة لذلك، حدث فراغ كبير فى أوساط المثقفين العرب. وأزمة الفكر السياسى هذه تعد من أخطر التطورات السياسية فى هذه الآونة. وهناك، بالطبع، أسباب أخرى مهمة لظهورها فى هذا الوقت .

أولها، أن الخيارات الأيديولوجية قد استنفدت. فمعظم المثقفين يحبون الحلول الجاهزة، وهذا ما تقدمه الأيديولوجيات بالفعل. لكن العالم العربى جرب بالفعل العديد من الوصفات الأيديولوجية، مثل القومية الإقليمية، والقومية العربية، والماركسية، والفاشية، والإسلام. ولم يفلح أى منها فى تقديم منظومة مرضية وفعالة من الأفكار والمؤسسات السياسية. وكما ترى جوان لينز (١٩٧٦)، فإن هناك نقطة تصبح عندها الساحة الأيديولوجية للمجتمع مكتظة. وعند هذا الحد، لا توجد أيديولوجية لم تجرب؛ وكلها موصومة بالشيخوخة والفشل. فبعد أن ترك لهم مهمة تشييد وعى سياسى، ليس

مصدره الصياغات الأيديولوجية السهلة وإنما من الواقع المعقد والمخيب للآمال للحياة السياسية العربية المعاصرة، وجد كثير من المثقفين أن المهمة صعبة ومحبطة للغاية. فقد انتهت إمكانيات التجريد المبسط الذى اختصر الحالة العربية إلى بضعة مبادئ جاهزة، وانتهى تفاؤل الشباب بإمكانية تحقيق يوتوبيا عربية لو أمكن إصلاح بعض الأوضاع.

أما ثانى هذه الأسباب فهو، بالطبع، الطبيعة القمعية الشديدة للأنظمة التى تحكم المجتمعات العربية. فقد استعارت مبادئ الأوتوقراطية، سواء من اليسار الماركسى أو اليمين القومى، أو الممارسة الأوتوقراطية التى كانت جزءا لا يتجزأ من التاريخ العربى ـ الإسلامى. أضف إلى هذا أن هذه الأنظمة الجديدة على علم تام بقوة القلم، لأن كثيرين منهم وصلوا إلى الحكم عبر موجات من الفوران الأيديولوجى. وعليه، فقد أظهروا اهتماما خاصا بضبط التفكير السياسى ومصادرة التعبير السياسى.

والسبب الثالث هو أن العالم العربى فقد، فى السبعينات، المشاركة الفكرية لاثنين من أقدر أعضائه ـ مصر ولبنان. لبنان، انهار كدولة وانهمك فى حرب داخلية عام ١٩٧٥، وقوطعت مصر من قبل بقية بلاد العالم العربى بعد توقيعها اتفاقية كامب دافيد عام ١٩٧٨ . فقد قدمت مصر إسهامًا فكريًا كبيرًا نابعًا من تراث غنى للفكر السياسى والدينى؛ بينما كان لبنان ساحة مفتوحة أمام تيارات الفكر السياسى، تتجاوب وتتصارع مع بعضها البعض. وكلا البلدين أسهما فى لم شمل العالم العربى وسمح للمثقفين العرب بالتفاعل فيما بينهم ـ مصر بفضل حجمها ومكانتها الثقافية التقليدية، ولبنان بفضل جامعاتها المفتوحة وصحافتها الحرة ومنظورها السياسى التعددى ونظامها السياسى الليبرالى. وبانسحاب مصر ولبنان من الساحة، تزايدت عزلة المفكرين السياسيين العرب عن بعضهم البعض وحوصروا داخل حدود دولهم؛ وهو ما جعل مهمتهم الفكرية أكثر صعوبة، ومهمة حكوماتهم لتطويعهم أكثر سهولة. وفى حال نفيهم إلى باريس أو غيرها من العواصم الأجنبية، كان باستطاعتهم العيش، لكنهم عاشوا معزولين تماما عن بيئتهم الثقافية والسياسية الطبيعية .

والسبب الرابع، هو التأثير الكبير للانتعاش النفطى الذى شهدته سنوات أوائل السبعينات. فقد أتاح احتياطيا ماليا ضخما ساعد على شراء الكتاب والمفكرين الذين تختلف معهم دول النفط. هذا بالإضافة إلى تقديم هذه الدول للإغراءات المادية الكبيرة وحثها عددا كبيرا من المفكرين الاجتماعيين والسياسيين على التحول نحو أنشطة أكثر ربحية مثل البيزنس والهندسة وغيرها من التخصصات المطلوبة للوفاء باحتياجات الازدهار النفطي. وهكذا، تقوضت المكانة الاجتماعية والاقتصادية النسبية التى كان يتمتع بها المفكر الاجتماعى.

وإذا ما أخذنا هذه العوامل مجتمعة، فسنجد أنها قد أدت إلى أزمة فكرية حقيقية فى العالم العربى. فليس هناك إجماع ذو شأن على لغة للخطاب السياسى، أو سياق للتفكير الاجتماعى، أو دور للمثقف. ومع خسارة لبنان وعزلة مصر، ظهر عدد من الجامعات والمعاهد تحت رعاية الدول لملء الفجوة الثقافية، إلى جانب المجلات والصحف والكتب تروج لنظرة وسطية محافظة، بهدف تحجيم الفكر الاجتماعى والسياسى النقدى بدلا من الترويج له.

مستقبل الأيديولوجيا فى الشرق الأوسط العربى

على الرغم من أن التصارع بين الأيديولوجيات في العالم العربى قد خلق أزمة مستعصية فى العديد من مجالات الثقافة السياسية والفكر السياسى، فإن هذا، وبالمفارقة، لن يؤثر كثيرا على مستقبل الأيديولوجيا فى العالم العربى. فلأن انتشار الأيديولوجيا لا ينبع عن اختيار عقلانى، كذلك استمرارها أو أفولها.

ومستقبل الأيديولوجيا فى العالم العربى، من منظور نظرية الكبح، يمكن أن يتصل عموما بمستوى الضغط أو القلق على المستوى الفردى. وقد سبق أن أكدنا فى الفصل الأول على أن ظهور عصر للأيديولوجيا فى العالم العربى كان مرتبطا بتصاعد التغير المادى والثقافى وما ترتب عليه من احتداد الضغوط النفسية الفردية. وبنفس الطريقة، فإن تراجع معدلات التغير المادى والثقافى يمكن أن يقلل من الكبح النفسى ويسهم فى الحد من التفكير الأيديولوجى. وكما يرى جونسون، فإنه إذا كانت "الأيديولوجيا تقيم ما يشبه إفراز المحارة حول الضغط، فأى شىء يقلل من الضغوط قادر، من ثم، على الحد من انتشار الأيديولوجيا" (Johnson, 1968, 83) .

والحقيقة أن تقييما سريعا يمكن أن يكشف عن أن معدل التغير المادى والثقافى الآن أكثر بطئ مما كان عليه الحال خلال العقود المتصلة بالحرب العالمية الثانية. وبعبارة أخرى، فإن بيئة التسعينات، على سبيل المثال، تختلف بصورة جذرية عن بيئة ١٩١٠، أكثر من الاختلاف بين بيئة ٢٠١٠ وبيئة ١٩٦٠ ، ففى الفترة الأولى شهدنا عدة تغيرات أساسية: فى المجال السياسى، حلت الدول شبه القومية محل الإمبراطورية المتعددة القوميات واختفت مؤسسات الحكم التقليدية لتحل محلها الدولة البيروقراطية الحديثة؛ وفى المجال الاقتصادى، حل الاقتصاد شبه الصناعى الذى تسيطر عليه الدولة محل الاقتصاد الزراعى؛ وفى المجال الثقافى، ظهرت الأوربة والعلمانية؛ وفى الجانب الاجتماعى، احتلت طبقة وسطى كبيرة العدد مواقع السلطة الرئيسية بدلا من الطبقة العليا الصغيرة العدد. وإذا كان من الممكن اتخاذ تاريخ المجتمعات اللاحقة النمو معيارا، فإن هذه التحولات الأساسية الأربعة ستظل كما هى لأجل غير معلوم، كركائز النظام الاجتماعى الحديث. والحقيقة أن الشرق الأوسط العربى لم يشهد سوى القليل من مثل هذه التحولات الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية منذ القرارات الاشتراكية فى الستينات، والتى غيرت مراكز السلطة السياسية والاقتصادية فى كل من مصر وسوريا والعراق. بعبارة أخرى، فإن هذه المجتمعات تسير، على ما يبدو، لا نقول باتجاه تغيير جوهرى وإنما نحو النمو بنفس الطريقة التى يتبعونها بالفعل. والحال كذلك، فإن من المتوقع أن تقل الضغوط النفسية حيث يتم الاندماج بين الفرد والبيئة بصورة تدريجية. وفى هذه الحالة، نتوقع حدوث تراجع عام فى التفكير الأيديولوجى وظهور اتجاهات براجماتية، نلاحظ وجودها بالفعل منذ منتصف السبعينيات.

ومن المنظور الخاص بالطبقة، فإن الطبقة الوسطى استخدمت أيديولوجية القومية العربية الثورية فى الخمسينات كوسيلة للإطاحة بالطبقة العليا الحاكمة، وكذلك لفهم البيئة الاجتماعية الجديدة المعقدة التى وجدت نفسها فيها. لكن مع مرور الوقت، وبسبب تمتعها بالسلطة السياسية الفعلية، لم تعد هذه الطبقة فى حاجة ماسة لأيديولوجيا قوية تستمد منها سلطتها. فقد أصبح باستطاعتها الاعتماد، إلى حد كبير، على أدوات السلطة السياسية والقمع والإحساس العام بالشرعية الذى يتراكم حول أى وضع قائم، والتى تعمل على الحفاظ عليه أطول مدة ممكنة. يضاف إلى هذا أن هذه الطبقة، مع

بقائها فى وضعها الاجتماعى الجديد لمدة من الزمن، يتنامى اعتيادها هذا الوضع بصورة واقعية ولا تعد بحاجة ماسة إلى عون أيديولوجى. وهذا يفسر، بصورة جزئية، ابتعاد الطبقة الوسطى العربية عن الفكر الأيديولوجى خلال السبعينات والثمانينات. فبعد أن تصبح مرتاحة وآمنة نسبيا فى وضعها الاجتماعى الجديد، لا يعود أفراد هذه الطبقة بحاجة ملحة للأيديولوجيا. ولا ينطبق هذا، بطبيعة الحال، على كل الطبقات. فأفراد الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، الحديثة الحضرنة، فى مصر الآن، على سبيل المثال، تشعر بنفس القدر من الاستياء السياسى والاضطراب الاجتماعى الذى عاينته الطبقة الوسطى الجديدة فى الأربعينات. وهم بحاجة الآن إلى الأيديولوجيا كمصدر للسلطة السياسية ووسيلة لتفسير تجربتهم الجديدة فى العالم. وقد توجهوا نحو الإسلام الأصولى بوصفه تلك الأيديولوجيا. وعلى أية حال، ومن منظور الطبقة، فإن لنا أن نتوقع ابتعاد الطبقة الوسطى السائدة عن الأيديولوجيا، بالرغم من أن الطبقات الأخرى، وخاصة الحديثة الحشد أو الحضرنة، لا زالت على انجذابها نحو الأيديولوجيات كوسيلة للفوز بالمزيد من السلطة السياسية وكإطار تفهم من خلاله البيئات الاجتماعية والسياسية الجديدة.

ومن زاوية التنافس الإثنى أو الطائفى، لا يزال للأيديولوجيا دور ديناميكى فى بلاد الهلال الخصيب. ففى سوريا، تسهم التوترات الطائفية فى تأمين الدعم القوى للحركة الإسلامية، كما يحدث ذلك أيضا فى لبنان بين الشيعة وبعض السنة. وفى سوريا والعراق، تسهم التوترات الطائفية أيضا فى إبقاء التأييد للقومية العربية كأيديولوجيا دفاعية، وذلك فى أوساط النخب الحاكمة من الأقليتين العلوية والسنية. وحيث إن الطوائف لا تزال تكافح من أجل الفوز بمواقع لها فى النظام السياسى، فمن المحتمل أن يستمر تعلقها بالأيديولوجيات لتيسر لها المزيد من السلطة فى ذلك الصراع السياسى. ووضع حد للتوترات الطائفية من شأنه أن يسهم فى إبعاد آلية الأيديولوجيا عن هذا المجال.

ومن منظور التعارض بين الأجيال، هناك عاملان ينبغى أخذهما فى الاعتبار. أولهما، أن النظام السياسى إذا ما نجح فى الوفاء باحتياجات الشباب، فإن التحديات الأيديولوجية الناجمة عن التعارض بين الأجيال سوف تتضاءل. وثانيهما، حسبما يشير

مانهايم، إذا كان معدل التغير المادى والثقافى كبيرا، فإن الأجيال الجديدة ستكون بحاجة إلى منظور أيديولوجى جديد يمكنها من التعامل مع المتغيرات السريعة؛ أما إذا كان هذا المعدل منخفضا، فستفى المنظورات القديمة بالغرض. ونظرا لانخفاض المعدل العام لعملية المشاركة الاجتماعية **socialization** فى الشرق الأوسط العربى، والمعدل المرتفع نسبيا للتغيير وارتفاع درجة الضغوط الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية (بالرغم من أنها أقل مما كانت عليه فى العقود السابقة)، من المتوقع أن يظل الشباب مصدرا نشطا للرفض الأيديولوجى للوضع القائم فى المستقبل القريب. وفيما يخص إيقاع التغير الجيلى فى العالم العربى، يمكننا أن نرصد، كما ذكرنا سبقا، حدوث دورة التغير مرة كل ٢٥ عاما. وانطلاقا من هذا، يمكننا توقع انتهاء المرحلة الإسلامية، التى بدأت فى السبعينات تقريبا، فى وقت ما من التسعينات، لتليها مرحلة أيديولوجية لا دينية.

ومن منظور الأزمات، فمع استمرار تعرض الشرق الأوسط العربى لأزمات خطيرة، فمن المتوقع ظهور آلية أيديولوجية جديدة. لقد كانت أزمات السبعين عاما الأخيرة سياسية وعسكرية فى معظم الأحيان. فكانت هناك دول تنهار لتظهر دول جديدة بدلا منها؛ وجاء الاستعمار الأجنبى ورحل؛ وقامت حروب بين إسرائيل والدول العربية. وإذا ما أخذنا مسألة استقرار النظام والدولة، فإن عددا محدودا من الدول العربية، على ما يبدو، محصن ضد القلاقل الخطيرة. فلبنان تعرض للانهيار عام ١٩٧٥، وسوريا والعراق ومصر تعرضت كلها لتحديات خطيرة، خلال أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات. وإمكانية انهيار النظام قائمة بوضوح فى بلاد مثل سوريا والعراق والجزائر، مع تضاؤل هذا الاحتمال بالنسبة لبلاد مثل مصر والمغرب والسعودية. ومع أى تغيير للنظام أو تعرض النظام لأزمات حادة، فمن المتوقع أن يكون ذلك مصحوبا بغليان أيديولوجى كبير، مثلما حدث عند الإطاحة بنظام الشاه فى إيران. وإذا ما انتقلنا إلى الأزمات الخارجية، فإن للحروب دورها فى تأكيد أو حرف مسار التطور الأيديولوجى. فالحروب مع إسرائيل، فى سنوات ١٩٤٨ و ١٩٦٧ و ١٩٧٣، كانت بمثابة نقاط تحول فى تطور الاتجاهات الأيديولوجية العربية. وعليه، فإن أى مواجهة

عسكرية مع إسرائيل سيكون لها أثرها على المناخ الأيديولوجي في العالم العربي. وبالطبع، فإن آثار مثل تلك الأزمات سوف يعتمد كثيرا، من المنظور الأيديولوجي، على قدرة النخب على تقديم حلول حاسمة لها.

وتبدو أسباب الغليان الأيديولوجي المتواصل مختلطة. فالتنافس الطائفي المتواصل والتعارض بين الأجيال سيقود إلى استمرار الآلية الأيديولوجية، التي يغذيها من حين لآخر الأزمات التي لا تزال المنطقة عرضة لها، في حين - من المنظور الطبقي، الذي يعد أهم المنظورات - تبدو الطبقة الوسطى السائدة وقد تجاوزت المرحلة الأيديولوجية. وفي الغالب الأعم ، سيظل الميل نحو التفكير الأيديولوجي قاصرا، في المستقبل القريب، على المجموعات الجيلية والطائفية والطبقية، التي تنزع نحو تحديد الأطر الخارجية للسياسة دون قلبها، الذي تشغله الطبقة الوسطى المنسجمة والمتماسكة.

وحتى لو تواصلت الرغبة الشديدة في التفكير الأيديولوجي للأسباب السابق ذكرها، فهناك عامل آخر على درجة كبيرة من الأهمية في تقرير إمكانية تحويل هذه الرغبة في التفكير الأيديولوجي إلى حركات أيديولوجية بالفعل. هذا العامل هو: إلى أي مدى تسمح الساحة الأيديولوجية القائمة بظهور حركة أيديولوجية جديدة. ففي المقال السابق الإشارة إليه، ترى جوان لينز أن الطبيعة "المعادية" للحركات الفاشية في فترة ما بين الحربين - المعادية للبرلمانية، والليبرالية، والشيوعية، والبروليتاريا، والرأسمالية، والبرجوازية، والكنيسة .. بل والمحافظية - كانت بمثابة أعراض لاكتظاظ الساحة الأيديولوجية في أوروبا آنذاك (Linz, 1976, 12) . فمعظم المواقف الأيديولوجية مورست بالفعل من قبل جماعة أو أخرى خلال القرن المنصرم. ولم يعد أمام تلك الحركات المغالية في القومية إلا اتخاذ موقف سلبي من الأيديولوجيا. وكان هذا يمثل، بمعنى من المعاني، بالنسبة للينز، إنزال الستار على دينامية الأيديولوجية في الغرب وبشيرا بـ"نهاية الأيديولوجيا"، وظهور السياسات اللا أيديولوجية التي شهدتها فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

والأمر الذي يسترعي الانتباه أن الحركة الإسلامية، في السبعينات والثمانينات، تتسم بكثير من سمات "العداء" التي كانت تميز الحركة القومية المغالية الأوروبية التي ظهرت في فترة ما بين الحربين. فهي معادية للغرب، والرأسمالية، والشيوعية،

والعلمانية، والمسيحية، والليبرالية، والمحافظية (إذ تقدم برنامجا للتغيير الجذرى)، كما أنها ضد الحديث والتقليدى فى ذات الوقت. والأكثر من هذا، أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها بكل هذه الصفات المتناقضة. فهى واضحة فيما تعادى وتجتذب بالتالى قطاعات عريضة من المجموعات الاجتماعية الساخطة، لكنها لا توضح ما تعنيه بتطبيق الشريعة والالتزام بالقواعد والممارسات الإسلامية، وهو ما يترك كثيرا من المسائل السياسية والاجتماعية المعقدة التى تطرحها المتغيرات الحديثة دون إجابة. وإذا كانت الحركة الإسلامية المعاصرة حركة "مضادة" مطلوبة، تتمتع بسمات الحركة القومية المغالية التى شهدتها أوروبا فى فترة ما بين الحربين، فلربما كان ذلك، من ثم، علامة على إفلاس البدائل الأيديولوجية فى المجتمع العربى.

والحال كذلك، فحتى إذا ظل الشغف بالأيديولوجيا قائما فى المستقبل المنظور، فقد تمر المنطقة بوقت عصيب قبل التوصل إلى تعبير أيديولوجى لم يسبق لها تجربته. فمنذ الحرب العالمية الأولى، عاين المجتمع العربى أيديولوجيات تتراوح بين أقصى اليسار وأقصى اليمين: الماركسية الماوية لليسار الجديد؛ ماركسية الأحزاب الشيوعية السائدة؛ قومية دعاة العروبة الاشتراكية الثورية؛ قومية الوطنيين المحافظين الليبرالية؛ الإسلام الحركى لجماعة الإخوان المسلمين؛ الإسلام الراديكالى للأصوليين الجدد فى السبعينات والثمانينات. إن الأيديولوجيات لا تنشأ من فراغ؛ فكم عدد الأيديولوجية الجديدة التى لا تتحول مع الوقت لأن تصبح نسخا من أيديولوجيات سابقة؟ والحقيقة، كما ترى لينز، أنه حتى لو تواصل الولع بالأيديولوجيا، فإن اكتظاظ الساحة الأيديولوجية سيكون من الأصعب على هذا الولع أن يتحول إلى حركات أيديولوجية سياسية جذابة تجد من يؤمن بها. وإذا ما صح هذا التحليل، فهو يقدم تفسيرا للتدهور الجزئى للسياسات الأيديولوجية فى السبعينات والثمانينات، ويشير إلى أن الموجة الحالية من الإسلام الراديكالى لا تعتبر بداية مرحلة جديدة من الفوران العقائدى، بل النفس الأخير لعصر الأيديولوجيا العربية الموشك على الاحتضار، والذى سيفسح الطريق أمام حقبة من السياسات الأكثر براجماتية فى مستقبل قريب نسبيا.

المراجع

Abdel-Malek, Anouar. 1968. *Egypt: Military Society.* New York: Vintage.

———, ed. (1970) 1983. *Contemporary Arab Political Thought.* London: Zed

Abu Jaber, Kamel. 1966. *The Arab Ba'th Socialist Party: History, Ideology, and Organization.* Syracuse: Syracuse Univ. Press.

Abu-Manneh, Butrus. 1980. "The Christians Between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus al-Bustani." *The International Journal for Middle Eastern Studies* 11, no. 33:287–304.

Abduh, Muhammad. 1956. *Risalat al-tawhid* (The epistle of unification), edited by Rashid Rida. Cairo: N.p.

Adams, Charles. 1983. "Mawdudi and the Islamic State." In *Voices of Resurgent Islam,* edited by John Esposito, 99–133. Oxford: Oxford Univ. Press.

al-Afghani, Jamal al-Din and Muhammad Abduh. 1958. *Al-'urwah al-wuthqa wa al-thawrah al-tahririyyah al-kubrah* (The strong knot and the great revolution of liberation). 2d ed. Cairo: Dar al-'Arab.

Aflaq, Michel. 1958. *Ma'rakat al-masir al-wahid* (Struggle toward a single end). Beirut: Dar al-Adab.

———. 1959. *Fi sabil al-ba'th* (Towa Arab renaissance). Beirut: Dar al-Tali'ah.

———. 1971. *Nuqtat al-bidayah* (The starting point). Beirut: al-Mu'assassah al-'Arabiyyah lid-Dirasat wan-Nashr.

Agwani, M.S. 1969. *Communism in the Arab East.* New York: Asia Publishing

Ahmed, J.M. 1960. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism.* London: Oxford Univ. Press.

Ajami, Fouad. 1979. "The End of Pan-Arabism." *Foreign Affairs.* 57, no. 2: 355–73.

———. 1981. *The Arab Predicament.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

———. 1986. *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

———. 1987. "The Arab Road." in *Pan-Arabism and Arab Nationalism, The Continuing Debate,* edited by Tawfiq Farah, 115–32. Boulder, Colo.: Westview.

Amin, Samir. 1978. *The Arab Nation.* London: Zed.

Amuzegar, Jahangir. 1974. "Ideology and Economic Growth in the Middle East." *Middle East Journal* 28, no. 1:1–9.

Antonius, George. 1946. *The Arab Awakening*. New York: Putnam.
Apter, David E. 1963. "Political Religion in the New Nations." In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, edited by Clifford Greetz, 57–104. New York: Free Press.
———. ed. 1964. *Ideology and Discontent*. New York: Free Press.
Arjomand, Said Amir, ed. 1984. *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Albany: State Univ. of New York Press.
ʿAql, Saʿid. 1944. *Qadmus*. Beirut: Dar al-Fikr.
al-Azm, Sadeq Jalal. 1968. *Al-naqd al-dhati baʿd al-hazima* (Self-criticism after the defeat). Beirut: Dar al-Taliʿa
———. 1969. *Naqd al-fikr al-dini* (A critique of religious thinking). Beirut: Dar al-Taliʿa.
———. 1970. *Dirasat yasariyya hawl al-qadiyya al-filistiniyya* (Leftist studies on the Palestine question). Beirut: Dar al-Taliʿa.
Bakdash, Khaled. 1944. *Al-Hizb al-shuyuʿi fi al-nidal li-ajl al-istiqlal wa al-siyada al-wataniyya* (The Communist party in the struggle for independence and national sovereignty). Damascus: Dar al-Taqaddum.
al-Banna, Hassan. n.d. *Majmuʿat rasaʾil al-imam al-shahid* (The collected letters of the martyred Imam). Cairo: Dar al-Qurʾan al-Karim.
Barnard, F. M., ed. and trans. 1969. *J.G. Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Batatu, Hanna. 1978. *The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
———. 1981a. "Iraq's Underground Shiʿa Movements: Characteristics, Causes and Prospects." *Middle East Journal* 35, no. 3:578–94.
———. 1981b. "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group and the Causes for its Dominance." *Middle East Journal* 35, no. 3:331–44.
———. 1982. "Syria's Muslim Brethren." *MERIP Reports* 12, no. 9:12–23.
al-Bazzazz, ʿAbd al-Rahman. 1954. "Islam and Arab Nationalism." Translated by Sylvia Haim in *Die Welt des Islams* 3:201–18.
———. 1964. *Hadhihi qawmiyyatuna* (This is our nationalism). 2d. ed. Cairo: n.p.
Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology: The Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe, Ill.: Free Press.
Bennett, Tony, et al., eds. 1981. *Culture, Ideology, and Social Process: A Reader*. London: Open University.
Bill, James. 1972. "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East." *International Journal for Middle Eastern Studies* 3, no. 4:417–34.
Binder, Leonard. 1964. *The Ideological Revolution in the Middle East*. New York: Wiley.
———. 1978. *In a Moment of Enthusiasm: Political Power and the Second Stratum in Egypt*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
Botman, Selma. 1984. "Oppositional Politics in Egypt: The Communist Movement, 1936–1954." Ph.D. diss., Harvard Univ., Cambridge, Mass.
———. 1986. "The Egyptian Communists and the Free Officers: 1950–54." *Middle Eastern Studies* 22, no. 3:350–66.
Bracher, Karl Dietrich. *The Age of Ideologies*, translated by Ewald Osers. New York: St. Martin's.

Carre, Olivier, and Gerard Michaud. 1983. *Les Frères Musulmans, Egypt et Syrie.* Paris: Editions Gallimard/Julliard.
Chiha, Michel. 1949. *Liban Daujord'hui.* Beirut: Editions du Trident.
———. 1950. *Essais.* Beirut: Editions du Trident.
———. 1962. *Lubnan fi shakhsiyyatihi wa hudurihi* (Lebanon: Its personality and present), translated into Arabic by Fuad Kan'an. Beirut: Manshurat al-Nadwah al-Lubnaniyyah.
———. 1966. *Politique Interieure.* Beirut: Editions du Trident.
Cleveland, William. 1971. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
Commins, David. 1986. "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885–1914." *International Journal for Middle Eastern Studies* 18, no. 4:405–25.
Corm, Charles. 1964. *La Montagne Inspiree.* Beirut: La Revue Phenicienne.
Coury, Ralph. 1982. "Who Invented Egyptian Arab Nationalism?" P.1, 2 *International Journal for Middle Eastern Studies* 14, nos. 3, 4:249–81, 459–79.
Dakroub, Mohammad. 1974. *Juzur al-sindiyana al-hamra': hikayat nushu' al hizb al-shuyu'i al-lubnani, 1924–1931* (The story of the growth of the Lebanese Communist party, 1924–1931). Beirut: Dar al-Farabi.
Darwazah, al-Hakam and Hamid Jabburi. 1960. *Ma' al-qawmiyya al-'arabiyya* (With Arab nationalism). 4th ed. Beirut: N.p.
Davis, Eric. 1984. "Ideology, Social Class and Islamic Radicalism." In *From Nationalism to Revolutionary Islam,* edited by Said Amir Arjomand, 134–57. Albany: State Univ. of New York Press.
Dawn, C. Ernest. 1973. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.* Urbana: Illinois Univ. Press.
Dekmejian, Hrair. 1971. *Egypt Under Nasser.* Albany: State Univ. of New York Press.
———. 1985. *Islam in Revolution.* Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press.
Dessouki, Ali E. Hillal, ed. 1982. *Islamic Resurgence in the Arab World.* New York: Praeger.
Entelis, John. 1973. "Belief-System and Ideology Formation in the Lebanese Kata'ib Party." *International Journal for Middle Eastern Studies* 4, no. 2:148–62.
Erikson, Erik. 1968. *Identity, Youth, and Crisis.* New York: Norton.
Esposito, John, ed. 1983. *Voices of Resurgent Islam.* London: Oxford Univ. Press.
Farah, Tawfic, ed. 1987. *Pan-Arabism and Arab Nationalism, the Continuing Debate.* Boulder, Colo.: Westview.
Fichte, Johann Gottlieb. 1922. *Addresses to the German Nation,* translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago: Open Court.
Fischer, Michael. 1982. "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie." *Daedalus* 111, no. 1:101–26.
Freud, Sigmund. 1973. *Civilization and its Discontents,* translated by J. Strachey. New York: Norton.
Fromm, Erich. 1941. *Escape from Freedom.*New York: Rinehart.
Geertz, Clifford, ed. 1963. *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa.* New York: Free Press.
———. 1964. "Ideology as a Cultural System." In *Ideology and Discontent,* edited by David Apter. New York: Free Press.
Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

———. 1983. *Nations and Nationalism.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
———. 1987. *Culture, Identity, and Politics.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
al-Ghazali, Muhammad. 1980. *Al-da'wah al-islamiyyah tastaqbil qarnaha al-khamis 'ashar* (The Islamic call enters on its fifteenth century). Cairo: N.p.
Gibb, H. A. R. 1947. *Modern Trends in Islam.* Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.
Gibb, H. A. R., and H. Bowen. 1950, 1957. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East.* 2 vols. Oxford: Oxford Univ. Press.
Gould, Julius. 1964. "Ideology." In *A Dictionary of the Social Sciences,* edited by Julius Gould and William Kolb, 315–17. New York: Free Press.
Greil, Arthur. 1977. "The Modernization of Consciousness and the Appeal of Fascism." *Comparative Political Studies* 10, no. 2:213–38.
von Grunenbaum, Gustav. 1962. *Modern Islam, The Search for Cultural Identity.* Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
Haddad, Yvonne. 1982. *Contemporary Islam and the Challenge of History.* Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press.
———. 1983. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." In *Voices of Resurgent Islam,* edited by John Esposito, 67–99. Oxford: Oxford Univ. Press.
———. 1986. "Muslim Revivalist Thought in the Arab World: An Overview." *Muslim World* 76, nos. 3, 4:143–67.
Haim, Sylvia. 1955. "Islam and the Theory of Arab Nationalism." *Die Welt des Islams* 4, nos. 2, 3:124–49.
———. 1964. *Arab Nationalism: An Anthology.* Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
Halpern, Manfred. 1959. "Middle Eastern Armies as the Vanguard and Chief Political Instrument of the New Middle Class." Santa Monica: Rand Corporation.
———. 1963. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
Harik, Iliya. 1972. "The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East." *International Journal for Middle Eastern Studies* 3, no. 3:303–23.
Hawwa, Sa'id. 1971. *Jund allah* (The soldiers of God). N.p.
Hayes, Carlton. 1960. *Nationalism: a Religion.* New York: Macmillan.
Heberle, Rudolf. 1951. "The Problem of Political Generations." *In Social Movements: An Introduction to Political Sociology,* 118–28. New York: Appleton Century-Crofts.
Helou, Farjallah. 1974. *Kitabat mukhtara* (Selected writings). Beirut: Dar al-Farabi.
Herf, Jeffrey. 1984. *Revolutionary Modernism.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Hinnebusch, Raymond. 1982. "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime." In *Islamic Resurgence in the Arab World,* edited by Ali Dessouki, 138–70. New York: Praeger.
——— 1988. "Islamic Revivalism in the Arab East: Syria." In *The Politics of Islamic Revivalism,* edited by Shireen Hunter, 39–56. Bloomington: Indiana Univ. Press.
Hoffer, Eric. 1951. *The True Believer.* New York: Harper and Row.
Hourani, Albert. 1970. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939.* Oxford: Oxford Univ. Press.

Hudaybi, Hasan Isma'il al-. N.d. *Du'at . . . la qudat* (Proselytizers . . . not judges). Cairo: Dar al-Tiba'ah wa al-Nashr al-Islamiyyah.
Hudson, Michael. 1968. *The Precarious Republic*. New York: Random House.
———. 1979. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.
Hunter, Shireen, ed. 1988. *The Politics of Islamic Revivalism, Diversity and Unity*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
al-Husri, Sati'. 1944. *Ara' wa ahadith fil-wataniyyah wal-qawmiyyah* (Opinions and conversations on patriotism and nationalism). Baghdad: Muhammad Naji al-Khudari, Publisher.
———. 1951a. *Ara' wa ahadith fil-qawmiyyah al-'arabiyyah* (Opinions and Conversations on Arab nationalism). Egypt: al-I'timad.
———. 1951b. *Muhadarat fi nushu' al-fikra al-qawmiyyah* (Lectures on the origins of the nationalist idea). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
———. 1952. *Al'urubah bayn du'atiha wa mu'aridiha* (Arabism between its proponents and opponents). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
———. 1958. *Al-urubah awwalan* (Arabism first). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
———. 1956. *Difa'an 'an al-'urubah* (In defense of Arabism). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
———. 1974. *Abhath mukhtarah fil-qawmiyyah al-'arabiyyah* (Selected essays on Arab nationalism), 1923–1963, pt. 1. Beirut: Dar al-Quds.
Hussein, Mahmoud. 1973. *Class Conflict in Egypt 1945–1970*. New York: Monthly Review.
Ibrahim, Saad Eddin. 1980. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups." *International Journal of Middle Eastern Studies* 12, no. 4:423–53.
Isaacs, Harold R. 1975. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York: Harper and Row.
Ismael, Tareq, and Jacqueline Ismael. 1985. *Government and Politics in Islam*. New York: St. Martin's.
Ismael, Tareq. 1976. *The Arab Left*. Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press.
Issawi, Charles. 1982. *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia Univ. Press.
Johnson, Harry. 1968. "Ideology and the Social System." In *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, edited by David Sills, 76–85. New York: Macmillan, Free Press.
al-Jundi, Anwar. 1981. *Al-qarn al khamis 'ashar al-hijri* (The fifteenth century A. H.). Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah.
al-Jundi, Sami. 1969. *Al-ba'th* (The Ba'th). Beirut: Dar an-Nahar lil-Nashr.
Karpat, Kemal, ed. 1982. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. 2d ed. New York: Praeger.
Kazziha, Walid. 1975. *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades, from Nationalism to Marxism*. New York: St. Martin's.
Kaylani, Nabil. 1972. "The rise of the Syrian Ba'th, 1940–1958: Political Success and Party Failure." *International Journal for Middle Eastern Studies*. 3, no. 1:3–23.
Keddie, Nikki. 1983. *An Islamic Response to Imperialism: The Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
Kedouri, Elie. 1966. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and*

Political Activism in Modern Islam. London: Frank Cass.
———. 1992. *Politics in the Middle East*. New York: Oxford Univ. Press.
Kerr, Malcolm. 1966. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
———. (1965) 1971. *The Arab Cold War, Gamal ʿAbd al-Nasir and His Rivals, 1958–70*. 3d ed. London: Oxford Univ. Press.
Khadduri, Majid. 1970. *Political Trends in the Arab World*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Univ. Press.
Khalidi, Rashid. 1977. "Arab Nationalism in Syria: The Formative Years, 1908–1914." In *Nationalism in a Non-national State: The Dissolution of the Ottoman Empire*, edited by W. Haddad and W. Ochsenwald, 207–37. Columbus: Ohio State Univ. Press.
———. 1984. "The Social Factors in the Rise of the Arab Movement in Syria." In *From Nationalism to Revolutionary Islam*, edited by Said Amir Arjomand, 53–70. Albany: State Univ. of New York Press.
Khoury, Philip. 1981. "Factionalism among Syrian Nationalists During the French Mandate." *The International Journal for Middle Eastern Studies* 13, no. 4:441–69.
———. 1983. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860–1922*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
———. 1987. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
Khoury, Sami. N.d. *Al-rad ʿala satiʿ al-husri* (The reply to Satiʿ al-Husri). Beirut: N.p.
Knutson, Jeanne N. 1972. *The Human Basis of the Polity: A Psychological Study of Political Man*. Chicago: Atherton.
Kohn, Hans. 1944. *The Idea of Nationalism*. New York: Collier.
Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.
Lammens, Henri. 1921. *La Syrie*. Beirut: Catholic Press.
Lane, Robert. 1962. *Political Ideology*. New York: Free Press.
———. 1972a. "Patterns of Political Belief." in *Handbook of Political Psychology*, edited by Jeanne Knutson. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
———. 1972b. *Political Man*. New York: Free Press.
Laqueur, Walter. 1961. *Communism and Nationalism in the Middle East*. London: Routledge and Kegan Paul.
Laroui, Abdallah. 1976. *The Crisis of the Arab Intellectual*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
———. 1977. *L'idealogie Arabe Contemporaine*. Paris: Edition Revue.
Leiden, Carl, ed. 1966. *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*. Austin, Tex.: Univ. of Texas Press.
Lerner, Daniel. 1958. *The Passing Of Traditional Society: Modernization In The Middle East*. Glencoe, Ill.: Free Press.
Lewis, Bernard. 1954. "Communism and Islam," *International Affairs* (London) 30, no. 1:1–12.
———. 1965. *The Middle East and the West*. 2d ed. Bloomington: Indiana Univ. Press.
———. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford Univ. Press.

Linz, Juan. 1976. "Some Notes Toward a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective." In *Fascism: a Reader's Guide,* edited by Walter Laqueur, 3–124. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
Lockman, Zachary. 1988. "The Social Roots of Nationalism: Workers and the National Movement in Egypt, 1908–19." *Middle Eastern Studies,* 24, no. 4:445–59.
Lockman, Zachary, and Joel Beinin. 1987. *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882–1954.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
Mallat, Chibli. 1988. "Islamic Revivalism in the Arab East: Iraq." In *The Politics of Islamic Revivalism,* edited by Shireen Hunter, 71–87. Bloomington: Indiana Univ. Press.
Mannheim, Karl. 1952. "The Problem of Generations." In *Essays on the Sociology of Knowledge,* 276–321. London: Routledge and Kegan Paul.
———. (1936) 1968. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge,* translated by Lois Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace, and World.
Maudoodi, Sayyid Abul A'la. 1963. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam,* translated by al-Ash'ari. Lahore, Pakistan: Islamic Publications.
McLellan, David. 1986. *Ideology.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
Mitchell, Richard. 1969. *The Society of the Muslim Brothers.* London: Oxford Univ. Press.
Murqus, Elias. 1964. *Tarikh al-ahzab al-shuyu'iyya fi al-watan al-arabi* (The history of the Communist parties in the Arab homeland). Beirut: Dar al-Tali'a.
———. n.d. *Naqd al-fikr al-qawmi* (A critique of nationalist thought). Beirut: Dar al-Tali'a.
Nasser, Gamal Abdul. 1970. *Falsafat al-thawrah wal-mithaq* (The philosophy of the revolution and the national charter). Beirut: Dar al-Qalam wa Dar al-Ma'rifah.
Nietzsche, Friedrich. 1961. *Zarathustra,* translated by R. J. Hollingdale. New York: Penguin.
Nuseibeh, Hazem Zaki. 1956. *The Ideas of Arab Nationalism.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
Odeh, B.J. 1985. *Lebanon: Dynamics of a Conflict.* London: Zed.
Owen, Roger. 1981. *The Middle East in the World Economy.* London: Methuen.
Philipp, Thomas. 1985. *The Syrians in Egypt, 1725–1975.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Pipes, Daniel. 1988. "Radical Politics and the Syrian Social Nationalist Party." *International Journal for Middle Eastern Studies* 20, no. 3:303–24.
Plumb, J. H. 1970. *The Death of the Past.* Boston: Houghton Mifflin.
Popular Democratic Front for the Liberation of Palestine. 1970. *Harakat al-muqawama al-filistiniyya fi waqi'iha al-rahin, dirasa naqdiyya* (The Palestinian Resistance movement in its current state, a critical study). Beirut: Dar al-Tali'a.
Popular Front for the Liberation of Palestine. 1970. *'Ala tariq al-thawra al-filistiniyya* (On the path of the Palestinian revolution). Beirut: Dar al-Tali'a.

Qutb, Sayyid. 1964. *Ma'alim fi al-tariq* (Milestones on the road). Cairo: N.p.
———. n.d. (1965a). *Hadha al-din* (This religion). 2d ed. Cairo: Dar al-Qalam.
———. n.d. (1965b). *Al-salam al-'alami wa al-islam* (World peace and Islam). Cairo: Dar al-Kitab al-'Arabi.
Razzaz, Munif al-. 1967. *Al-tajrubah al-murrah* (The bitter experience). Beirut: Dar Ghandour.
Reid, Donald. 1974. "The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World." *International Journal for Middle Eastern Studies.* 5, no. 2:177–93.
Renan, Ernest. 1882. *Qu'est-ce qu'une Nation?* Paris: Ancienne Maison Michel Levy Freres.
Rintala, Marvin. 1968. "Political Generations." In *The International Encyclopedia of Social Sciences,* edited by David Sills, 92–95. New York: Macmillan, Free Press.
Rodinson, Maxime. 1974. *Islam and Capitalism.* London.
———. 1981. *Marxism and the Muslim World,* translated by Jean Matthews. New York: Monthly Review.
Sa'adeh, Antun. 1938. *Nushu' al-umam* (The origin of nations), vol. 1. Beirut: Matba'at al-Ittihad.
———. 1959. *Al-muhadarat al-'ashr.* (The ten lectures) Beirut: Matba'at Feghali.
al-Sadr, Musa. 1979. *Al-islam: 'aqidah rasikhah wa manhaj hayat* (Islam: A solid creed and a way of life). Beirut: Dar al-Ta'aruf.
———. 1982. *Al-islam khayaruna litaghyir al-waqi' al-mutakhallif* (Islam is our choice for changing the backward situation). Beirut: Dar al-Ta'aruf.
Safran, Nadav. 1961. *Egypt in Search of Community.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
Sahliyeh, Emile. 1988. "Islamic Revivalism in the Arab East: The West Bank and Gaza." In *The Politics of Islamic Revivalism,* edited by Shireen Hunter, 88–100. Bloomington: Indiana Univ. Press.
Salibi, Kamal. 1971. "The Lebanese Identity."*Journal of Contemporary History* 6, no. 1:76–86.
———. 1988. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Revisited* London: Tauris.
Samarbakhsh, A. G. 1978. *Socialisme en Irak et en Syrie.* Paris: Editions Anthropos.
al-Sayyid, Ahmad Lutfi. 1937. *Al-muntakhabat* (The selections) vols. 1, 2. Cairo: n.p.
———. 1946. *Safahat matwiyyah min tarikh al-harakah al-istiqlaliyyah fi misr* (Folded pages from the history of the independence movement in Egypt). Cairo: N.p.
———. 1965. *Ta'ammulat fi al-falsafah wa al-adab wa al-siyasah wa al-ijtima'* (Reflections on philosophy, literature, politics and society). Egypt: Dar al-Ma'arif.
al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi. 1977. *Egypt's Liberal Experiment,. 1922–36.* Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
Seliger, M. 1976. *Ideology and Politics.* New York: Free Press.
Shafer, Boyd C. 1955. *Nationalism: Myth and Reality.* New York: Harcourt, Brace, and World.
———. 1976. *Nationalism: Its Nature and Interpreters.* American Historical Association pamphlet no. 701.

Sharabi, Hisham. 1966. *Nationalism and Revolution in the Arab World.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
Shehadi, Nadim. 1987. "The Idea of Lebanon: Economy and State in the Cênacle Libanais, 1946–54." *Papers on Lebanon.* Oxford: Centre for Lebanese Studies.
Shils, Edward. 1968. "The Concept and Function of Ideology." in *The International Encyclopedia of the Social Sciences.* edited by David Sills, 66–76. New York: Macmillan, Free Press.
Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam.* New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.
Smith, Wilfred Cantwell. 1957. *Islam in Modern History.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
Stoakes, Frank. 1975. "The Supervigilantes: The Lebanese Kataeb Party as Builder, Surrogate and Defender of the State." *Middle Eastern Studies* 11, no. 3:215–36.
Suleiman, Michael. 1965. *Political Parties in Lebanon.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
Syrian Communist Party. 1972. *Qadaya al-khilaf* (The issues in the dispute). Beirut: Dar Ibn Khaldun.
Syrian Social Nationalist Party. 1955a. *Dustur al-hizb* (The constitution of the party).
———. 1955b. *Al-ta'alim al-suriyyah al-qawmiyyah al-ijtima'iyyah.* (The Syrian Social Nationalist teachings).
Taheri, Amir. 1987. *Holy Terror: Inside the World of Islamic Terrorism.* Bethesda, Md.: Adler and Adler.
Therborn, Goran. 1980. *The Ideology of Power and the Power of Ideology.* London: Verso.
Tibawi, A. L. 1969. *A Modern History of Syria.* London.
Tibi, Bassam. 1981. *Arab Nationalism: A Critical Enquiry,* edited and translated by Marion Farouk-Slugglett and Peter Sluglett. New York: St. Martin's.
———. 1986a. "The Arabs and the Iranian Revolution." *Arab Studies Quarterly* 1.
———. 1986b. "Islam and Modern European Ideologies." *International Journal for Middle Eastern Studies* 18, no. 1:15–29.
Torrey, Gordon. 1969. "Ba'th Ideology and Practice." *Middle East Journal* 22, no. 4:445–470.
Vatikiotis, P. J. (1969) 1985. *The History of Egypt.* 3d ed. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Univ. Press.
Voll, John. 1982. *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* Boulder, Colo.: Westview.
Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
Wendell, Charles. 1972. *The Evolution of the Eygtian National Image.* Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
World Marxist Review. Toronto: Progress.
Wright, Erik Olin. 1978. *Class, Crisis and State.* London: NLB.
Wright, Robin. 1988. "Islamic Revivalism in the Arab East: Lebanon." In *The Politics of Islamic Revivalism.* edited by Shireen Hunter, 57–70. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Yinger, J. Milton. 1973. "Anomie, Alienation, and Political Behavior." In *Handbook of Political Psychology,* edited by Jeanne Knutson, 171–202. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
Yusuf, Yusuf Salman, (Fahd). 1976. *Kitabat al-rafiq fahd* (The writings of comrade Fahd). Beirut: Dar al-Farabi.
Zakarayyah, Fuad. 1986. *Al-haqiqah wa al-wahm fi al-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah* (Truth and illusion in the contemporary Islamic movement). Cairo: Kitab al-Fikr.
Zamir, Meir. 1985. *The Formation of Modern Lebanon.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.
Zeine, Zeine. (1958) 1973. *The Emergence of the Arab Nation.* New York: Caravan.
Zurayq, Constantine. 1939. *Al-wa'y al-qawmi* (National awakening). Beirut: Dar al-Makshuf.
———. 1948. *Ma'nah an-nakbah* (The meaning of the catastrophe). Beirut: Dar al-ʿIlm lil-Malayin.
———. 1957. *Ay ghad* (Which tomorrow?). Beirut: Dar al-ʿIlm lil-Malayin.
———. 1959. *Nahnu wa al-tarikh* (We and history). Beirut: Dar al-ʿIlm lil-Malayin.
Zuwiyya-Yamak, Labib. 1966. *The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis.* Harvard Middle East monograph, no. 14, Cambridge, Mass.

الفهرس

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبدا ع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوربيسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت . أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذة النص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت . عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ - غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ - الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ - خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ - الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ - آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ - من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ - تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ - شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ - حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ - العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ - فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ - حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ - معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ - التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى واخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليناور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائي	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٥٨٥٠ / ٢٠٠٢

المجلس الأعلى للثقافة

هل انتهى عصر الأيديولوچيا العربى؟

من خلال تقديم «بانوراما» شيقة ومتعددة الجوانب لتاريخ العالم العربى الحديث، يسعى الكتاب إلى الإجابة عن هذا السؤال المثير للجدل. وللوصول إلى غايته، يستعرض المؤلف العقائد السياسية التى تعاقبت على المنطقة منذ سقوط الدولة العثمانية، بمنظريها الرئيسيين وتجسيداتها التنظيمية.. من الحركات القومية الإقليمية الأولى إلى الإسلام الأصولى.. ومن الحزب الاجتماعى السورى إلى حزب البعث.. ومن أنطون سعاده وساطع الحصرى إلى ميشيل عفلق وجمال عبدالناصر.. ومن حسن البنا إلى صالح سرية، وهو يعتمد تعريفًا للأيديولوچيا يجمع بين اجتهادات ماركس وجرامشى فى هذه القضية.

ولعل أهم ما يميز هذا الكتاب عن غيره من الكتابات التى تناولت موضوع الأيديولوچيا فى العالم العربى هو تلك الأهمية التى يوليها للعوامل السيكولوچية وصراع الأجيال فى الاستقطاب العقائدى، لكنه لا يغفل العوامل الاقتصادية والسياسية، وكذلك محاولة فهم المحتوى الثقافى لتلك الحركات العقائدية، وهو يرصد بموضوعية ما حققته هذه الحركات من إنجازات محدودة وما خلفته من «ميراث مُر» نتيجة الإخفاقات المتوالية بفضل ما روجت له من أوهام وما سببته من صراعات، بلغت أحيانًا حد التقاتل بين معتنقيها. ونتيجة لهذا ولغيره من الأسباب عجزت الأيديولوچيا فى العالم العربى عن الوفاء حتى بوظيفتها الأساسية: إضفاء الشرعية على النظام الذى يتبناها، أو على الحدود السياسية للبلاد العربية.